٢٣٧١٠
٢٩٧/٤١٧٢
ع ق
بازبینی شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت:	١١٢٦٧
رده‌بندی کنگره:	٤ ش / ق ٦٨ ع ٢ ن ٢٩٧/٤١٧٢ مرجع ☐
سرشناسه:	علامه حلی، حسن بن یوسف، ٦٤٨ - ٧٢٦ ق.، شارح.
عنوان قراردادی:	قواعد العقاید. شرح.
عنوان:	کشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید به ضمیمه حقایق ←
شرح پدیدآور:	
کاتب:	عبدالکریم شریف شیرازی تاریخ کتابت:
محل نشر:	[بی جا] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ١٣٠٤ ق
صفحه شمار:	[ج.] ٩٧، ٦٧ ص) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان:	عربی ابعاد: ٢٦×١٧ نوع خط: نسخ و حاشیه نستعلیق
روش تهیه:	وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐
واقف:	رضاخان نائینی تاریخ ثبت: مرداد ١٣١١
یادداشتها:	دارای حواشی از محمد حسینی است. شرح ضمایم: حقایق الایمان از شهید ثانی. عنوان دیگر: ١. حقایق الایمان ٢. شرح قواعد العقاید.
موضوع(ها):	١. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ٥٩٧ - ٦٧٣ ق. قواعد العقاید - نقد و تفسیر. ٢. کلام شیعه امامیه. ٣. شیعه - عقاید. مص. آ. ایمان (اسلام).
شناسه(های) افزوده:	الف. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ٥٩٧ - ٦٧٣ ق. قواعد العقائد. شرح. ب. حسینی، محمد، مصحح. ج. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ٩١١ - ٩٦٦ ق. حقایق الایمان. د. شریف ←
فهرستنگار:	شیبانی تاریخ فهرستگاری: فروردین ٨٨

اسید زدائی شد
۸۷/۵/۲۳
۴۶۸
کتابخانه آستان قدس
اسم کتاب کشف الفواید ع ج پس از آن رساله شیخ زین الدین
مصنف مؤلف متن از خواجه نصیر طوسی شرح از علامه حلی
خطی چاپی سنگی نسخ طبع طهران
سال چاپ یا تحریر ۱۳۰۵ ق عدد اوراق
جزء کتب حکمت و کلام شماره ۳۸۰۴
شماره عمومی ۴۰۴۰ شماره قبض ۲۰۵۰
واقف میرزا رضاخان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱
طول ۲۶ عرض ۱۷ گنجه
شماره عمومی ۱۱۲۹۷
سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد
اسید زدائی شد تاریخ ۱۲/۱۱/۹

۵۴

تقدیمی مرحوم آقای میرزا رضاخان
نائینی تاریخ ۱۵ مرداد ۱۳۱۱

۲۰۵۰ صفر

س ۱۳۰۹ کتابخانهٔ رضوان ۱۳۴۹ ق
تأسیس میرزا رضاخان نائینی قاضی نور
LIBRAIRIE.REZVAN

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم وارشدنا الى طرق العلم من فضله العميم ومنه الجسيم والصلوة والسلام على محمد وآله الاشرف المبعوثين للارشاد والتعليم عليهم افضل الصلوة والتسليم وبعد لما كان الكتاب الموسوم بكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد من تصنيفات آية الله في العالمين العلامة الحلي قدس سره شرحا غنيا من التوصيف بل كاد ان لا ينال لديه البيان والتعريف اذ لم يكتب مثله في كتب الكلام مع كمال الوجازة في كثرة المطالب والفوائد ويليق بل يجب ان يجعل من كتب التعليم لقواعد العقائد الا انه كان كالكبريت الاحمر لم ينله ايدي عامة البشر لقلة النسخة المكتوبة وفقدان النسخ المطبوعة فمن الله علي من منه عليه غير مقطوع وبسوء بحمد ربنا ان شاء الله غير ممنوع فوجدت نسخة واحدة لا صحيحة ولا فاسدة فاردت طبعه ليعم نفعه فتشاورت في ذلك فاستخرت آية وتلت له وجد الخير محله وانا الفقير وان لم اكن اهلا لذلك شمرت ذيل السعي والاجتهاد في انجاح مطلوبه وتمشية ماموله فاستنسخت النسخة وصححتها اقصى ما امكننا فصارت بحمد الله نسخة صحيحة خالية من الاغلاط غير ما يحصل من الطبع في بعض الاوقات ولما كانت بوحدتها قليلة الحجم التقطنا دررا فاخرة انظمها في سلك الطبع فوجدنا بحمد الله نسخا يسيرة غريبة غير مطبوعة او مطبوعة مغلوطة فمنها حقايق الايمان الى آخر ما ذكر في الفهرست فبذلت الغاية المجهود في تصحيحها فمن الله علي بالاتمام والملتمس من الناظرين ان يذيروا عند الوقوف على الخطاء بالحسنة السيئة وان لا ينسونا من صالح الدعاء سيما بعد خفاء الجسد تحت الثرى وانا الاحقر محمد الحسيني

في شهر جمادى الثانية
١٣٠٥
من سنة

فهرست ما في هذا المجلد

كتاب كشف الفوائد لآية الله في العالمين العلامة الحلي في شرح قواعد العقائد لنصير الحق والملة والدين خواجه نصير الطوسي ره

حقايق الايمان من تصنيف مولانا المحقق السعيد الشهيد الثاني

اسرار الصلوة ايضا من تصنيف مولانا المحقق الشهيد الثاني

كشف الريبة في احكام الغيبة والنميمة ايضا من تصنيف مولانا المحقق السعيد الشهيد الثاني رحمة الله ورضوانه عليه

تفسير سورة الاعلى من تصنيف افضل الحكماء والمتكلمين واكمل المتقدمين والمتاخرين صدر الدين الشيرازي رحمة الله عليه

معاني بعض الاخبار من تاليفات الشيخ الامام محمد بن بابويه الملقب بالصدوق رحمة الله عليه

قد تم في شهر محرم الحرام

هو الله تعالى
كتاب كشف الفوائد لآية الله في العالمين العلامة الحلي في شرح قواعد العقائد لنصير الحق والملة والدين خواجه نصير الطوسي طاب ثراهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر آلائه وترادف عطائه الذي فضلنا بان جعلنا بارشاد عباده من اتباع انبيائه وخصنا بالتكميل المستعدين بان ادرجنا في عديد اوليائه والصلوة والسلام على اشرف رسله واعظم امنائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باجبائه وعلى المعصومين من ابنائه **اما بعد** فقد اجمع رأينا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصنيف شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خال عن التطويل والاكثار فقد جعلنا ذلك موكولا الى كتاب بالنهاية فانه كاسمه مع تجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي طالب محمد امده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين وخصه بتكميل الرياستين واسعفه بالعمر الطويل السعيد ومده بالعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه **قال** المصنف قدس الله روحه الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المصطفى المخصوص بالرسالة وآله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة التي قد اوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت فيه عما من الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السآمة والملالة واقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه **اقول** ان للنفس الناطقة قوتي

كتابخانه آستانه قدس

في معنى الحيرة والضلالة

علم وعمل والكل واحدة منهما مراتب في الكمال والنقصان واكملها فيهما ما يسمى عقلا مستفادا وهو حصول العلوم الكسبية بالفعل المتعلقة بالامور العلمية والعملية والطريق الصواب هو المؤدي اليها دون الحيرة التي هي التردد في الاعتقاد والضلال الذي هو سلوك طريق الخطاء ونعم الله تعالى وان كانت غير متناهية الا انها متفاوتة في الكمال واعلاها مرتبة في العقائد اليقينية في الاصول الدينية اذ من حصلت له هذه المرتبة خلص من العذاب السرمد وخص بالنعيم المؤبد وذلك انما يحصل بعلم الكلام المشيد لقواعد اصول الاسلام وباعتباره تنتفي الحيرة والضلال الحاصل لاهل الشقاء من الجهال ولما وضع هذا الكتاب للارشاد اليه ابتداء بحمد الله تعالى عليه وبنسبة الانقاذ من الحيرة والضلال اليه تعالى خلافا للقدرية الذين نسبوا الواقع من الالحاد وانواع الكفر الى قضاء الله تعالى وقدره وعقب الحمد لله تعالى بالصلوة على رسوله صلى الله عليه وآله لزيادة اسامه بالارشاد عباد الله تعالى الى الطريق السوي عن المخصوص بالرسالة من امته وعقب بالصلوة على آله عليهم السلام لانهم اظهروا ما خفي على الامة بعد الرسول عليه السلام ووصفهم بالعدالة التي يستحيل اتصاف غير المعصوم بها ثم ذكر ما قصد اثباته في هذه الرسالة وانه يقدم اصولا تتعلق بالامور العامة لافتقار مقاصده اليها **قال** اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين **اقول** تصور الوجود والعدم بديهي بالضرورة خلافا لبعض الناس فيهما حيث حكم بعضهم بانه كسبي واخرون بان الحكم بالبداهة كسبي مستفادا من ان التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم بديهي فيكون تصور مفرداته بديهيا ومن ان تصور الوجودي بديهي فتصور الوجود المطلق الذي هو جزء منه كذلك وليس بجيد فان تصور التصديق البديهي قد يكون كسبيا ونمنع تصور وجودي بذاته بل باعتبار عارض فلا يلزم تصور جزئه لا بذاته ولا بعارضه اذا عرفت هذا فنقول كل معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ وهو كل متصور فاما ان يكون موجودا وهو الثابت العين واما ان لا يكون موجودا وهو المنفي العين وانما قال يمكن ليندرج تحته ما لم يوضع بازائه لفظ وما وضع ولم يعبر به

عنه وهذه قسمة ضرورية مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين من المتكلمين فكما ان الثابت والنفي طرفا نقيض كذا الموجود والمعدوم **قال** ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة **اقول** البصريون من المعتزلة كابي علي وابيه ابي هاشم الجبائيين والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا الى المغايرة بين الثابت والموجود مغايرة العام للخاص وجعلوا الثابت وهو ما يصح ان يخبر عنه او يعلم جنساً للموجود والمعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال وهي صفة ثابتة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية تعلم الذات عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنفي ما عدا هذه الثلثة كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج لان الوجود عندهم زايد يمكن تجرد الماهية عنه في الخارج وليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهراً ولا على جعل السواد سواداً وكذا غيرهما من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان المعدوم ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلاً من ياقوت وبحراً من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد اللذات المعدومة ونكره الالام المعدومة والمراد متميز عن المكروه ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الصعود الى السماء والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان التميز صفة ثبوتية لشيء يقبله التميز وثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت الغير في نفسه والجواب ان الثبوت اعم من الذهني والخارجي والدليل الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور المركبات فانا نتصور جبلاً من ياقوت والمفردات وان كانت ثابتة عندكم في العدم الا ان المركب ليس بثابت مع انه متصور وكذا نتصور المستحيلات مع انتفائها ونتصور الوجود مع انه ليس بثابت في العدم ولان مطلق الارادة والقدرة ان كان ثابتاً في العدم لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة

عليه هذا خلف وان لم يكن ثابتاً بطل الاستدلال لان متعلقهما ايجاد الثابت في العدم لانا نقول الايجاد ان كان ثابتاً في العدم لزم تحصيل الحاصل والا لبطل الدليل واحتجوا على اثبات الحال بان الذوات متساوية فذات الجوهر مساوية لذات العرض لان معنى الذات وهو كون الشيء مستقلاً بالمعقولية مشترك فيهما ولا بد من مايز ثابت في الوجود والعدم لثبوت التمايز بينهما وذلك المايز ليس بذات لان المشترك لا يكون علة في الامتياز فهو صفة والصفة لا تصح ان توصف فليست الحال معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لان ذلك كله وصف لها والجواب الخطأ في الصغرى فان الذوات مختلفة بحقايقها وتشاركها في جهة المعلومية بالاستقلال اشتراك في وصف لها لا في نفس الماهية ولهم تطويلات كثيرة في صفات الاجناس كالجواهر والاعراض وغيرهما ذكرناها في كتاب نهاية المرام فليطلب من هناك **قال** والحكماء يقولون الموجود يكون خارجياً ويكون ذهنياً ويكون كليهما وكذا المعدوم **اقول** الماهية اما ان يكون توجد كاينة في الاعيان ثابتة في الخارج وهي الماهيات المتاصلة في الوجود كالسماء والارض والانسان والفرس وهو الموجود الخارجي واما ان توجد ثابتة في الذهن خاصة بان يكون معلومة وليس لها ثبوت في الخارج كشريك الباري وجبل من ياقوت وهو الموجود الذهني واما ان توجد ثابتة في الخارج والذهن معاً كالماهيات الاولى اذا اخذت معقولة فانها ثابتة في الخارج لانها ثابتة في انفسها وفي الذهن لانها معلومة وكذا المعدوم قد يكون في الخارج لا غير كالمعدومات المتصورة وقد يكون في الذهن لا غير كالموجود الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد يكون معدوماً فيهما كالمعدوم الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد اختلف في الوجود الذهني فانكره جماعة من المتكلمين لانا نتصور الكيفيات كالحرارة والبرودة والمقادير كالعظيم والصغير فلو وجدت في الذهن كان الذهن حاراً بارداً عظيماً مستقيماً مستديراً الى غير ذلك وهو غير معقول ويلزم اجتماع الضدين اجابوا بان الثابت ليس هو عين الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما لا يوجبان التسخين والتبريد وليسا ضدين وكذا المقادير وغيرها ولان الذهن

في الوجود الذهني

في تقسيم الوجود الى الخارجي والذهني

لا يتسخن بالحرارة الحالّة فيه لعدم قبوله هذا الانفعال والاثر بعينه فيه القابل اعترض بان الصورة والمثال ان كانت عين الحرارة لزم الاشكال والآكان قولاً بعدم ثبوت الحرارة في الذهن ولا نفي بالانفعال عن الحرارة الّا وجود هذه الكيفية في المحلّ احتجّ المثبتون بانا قد نتصور اموراً لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والتصور يستدعي الامتياز واذ ليس في الخارج فهو في الذهن والجواب انّ التصور لا يستدعي الثبوت فانه نفس النزاع وكذا تميّز الماهيات في انفسها فانّ الجوهر والسواد متميّزان بانفسهما لا باعتبار تصوّرهما لانه تابع لتميّزهما فلا يكون علّته والحكم ان كان ثابتاً في الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدوماً فيه **قال** اصل آخر كلّما يمكن ان يعبّر عنه فامّا ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاوّل هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز **اقول** هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهي من الامور العامة كما انّ انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة تابعة لتلك لانّ كلاً من الوجوب والامكان والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة فالوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب وقسيميه اذا عرفت هذا فنقول كلّ متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود او العدم فامّا ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذي يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمّى بالمحال والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمّى بالجائز ايضاً **قال** امّا الواجب فامّا ان يكون وجوبه لا عن غيره فيكون واجباً بغيره ممكناً بذاته وكذا الممتنع **اقول** الذات امّا ان يقتضي الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو الممكن الذي يتساوى طرفاه بالنسبة اليه ولا يترجّح احدهما على الآخر الّا لمرجّح ثم انه مع ذلك المرجّح امّا ان يجب له الراجح او لا والاوّل واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجّح والثاني داخل تحت القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول الذات التي يقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحاً

في الواجب والممتنع والممكن

مانعاً من النقيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي هي لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب لها الوجود يسمّى واجباً لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحاً مانعاً من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سمّيت ممتنعاً لذاته كشريك البارى وان لم يقتض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها لا غير ممكنة وكذا في طرف العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كلّ من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشيء ممكناً باعتبار غيره **قال** وما يفيد وجود غيره يسمّونه موجداً وعلّة وذلك الغير يكون موجَداً ومعلولاً **اقول** انقسام الموجود الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا قدّمه وذكره هنا لانه لما بيّن انّ الوجود قد يكون للشيء عن ذاته وقد يكون عن غيره ذكر عقيبه هذا البحث فكلّما يفيد وجود غيره ويؤثّر فيه يسمّى علّة وموجِداً ومؤثّراً وذلك الغير يسمّى معلولاً وموجَداً واثراً وقوله على العلة ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل منها ووجودها بالفعل ليس من ذلك تعريفه لانّ العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولانّ لفظ من مشترك بين التبعيض والابتداء والغاية التي هي جنس لانواع كالمكان والزمان والشرط والقابل والمؤثّر وليس المراد الّا هو فيلزم ولانّ قوله ووجودها بالفعل ليس منها حكم من احكام العلة لانه يرجع الى امتناع تعليل كلّ واحد من الشيئين بصاحبه **قال** والممكن لذاته يكون متساوي النسبة الى طرفي وجوده وعدمه **اقول** الممكن لذاته اذا جرّد عن اعتبار الغير لم يقتض وجوداً ولا عدماً ولا ترجيح احدهما فتساوت نسبته اليهما لانه لو اقتضى احدهما كان واجباً لذاته او ممتنعاً لذاته لا ممكناً هذا خلف ويستحيل ان يقتضي ترجيح احدهما على الآخر لانّ ذلك الرجحان ان زال عند وجود شيء آخر كان تحققه متوقفاً على عدم ذلك الشيء فماهية الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك الرجحان وان امتنع زوال الشيء اصلاً فان كفى في وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابداً وممتنع الزوال كان الممكن منتهياً الى التعيين وان لم يكن باقياً على صرافة امكانه **قال** فان كان له موجد

في ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان

٨

اقول كان موجوداً وان لم يكن له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه
لما ثبت تساوي الطرفين بالنسبة الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع اقتضاء الذات
الرجحان والتساوي بل انما يترجح بامر خارج وهو ضروري فعلة احتياج الممكن في احد طرفيه الى
المؤثر هي الامكان لترتبه عليه عقلاً خلافاً لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث
والا لزم احتياج الباقي الممكن الى المؤثر لوجود علة الحاجة فيه واللازم محال لان تاثيره ان كان
في الحاصل اولاً لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان في امر متجدد كان الباقي مستغنيا
والتاثير انما هو في الحادث اعترض بان الحدوث صفة للوجود فيتأخر عنه بالذات وهو متاخر عن
الايجاد بالعلية المتاخر عن الاحتياج بالذات المتاخر عن علته بالعلية فلا يكون هي الحدوث والا
دار وتاثير المؤثر في التبعية والباقي يحتاج اليهما اذا تقرر هذا فنقول الممكن اذا اوجده الموجد صار
موجوداً سواء كان الموجد موجباً او مختاراً ولا يجوز تخلفه عنه اما عن الموجب فعند وجود ذاته جامعة
لشرائط التاثير المتوقف على شرط واما عن المختار فعند وجود الداعي والقدرة وانتفاء المانع لانه
لولاه لكان حصوله في وقت دون آخر ان لم يتوقف على مرجح ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح
وهو محال وان توقف لم يكن المؤثر الاول تاماً هذا خلف وان لم يكن له موجد بقي على العدم
فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه لان عدمه لا يجوز ان يستند الى ذاته والا لكان ممتنعاً ولا
الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته يجب له وجوده وتاثير ذلك الشيء في العدم
ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر
الى علة عدمه هذا خلف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما
تامتين وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم
هو عدم ذلك الجزء او الشرط لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا
العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك
الشيء بالضرورة فالممكن محتاج الى العلة فانحصرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم

بعدمها

في ان عدم العلة علة العدم

٩

بعدمها وقال كالعلة ولم يقل انها علة لانها بعينها ليست علة حقيقية لانها عدم العلة فكيف يكون
علة حقيقية والعلية من الصفات الاعتبارية يمكن الحاقها بالوجود والعدم المشابه له وهو عدم الملكة
لان له حظاً من الوجود ولهذا يفتقر الى المحل افتقار الوجود اليه واعدام الملكات تمايز بحسب تمايز ملكاتها
فجاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولاً فان عدم العلة علة للعدم وكذا عدم الشرط وليس
عدم غيرهما كذلك واشار بقوله بقي على حالة العدم الى ان عدمه ازلي مستمر فلا يفتقر الى تجدد
علة وجودية او عدمية بل عدم علته ازلاً كاف في عدمه **قال** اصل آخر كل ما يمكن ان يتصور
فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلاً اذا قلنا موصوف عني به شيئاً له
صفة فالشيء هي الذات وقولنا له صفة صفته **اقول** قسمة المتصور الى الذات والصفة من
الامور العامة التي تفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل
بالمعقولية من غير افتقاره الى تصور غيره وهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا
يستقل بل يفتقر في تعقله الى تعقل غيره كقولنا عالم فان معناه شيء له علم واسود فان معناه
شيء له سواد وموصوف فان معناه شيء له صفة فالشيء الذي تضمنته هذه المتصورات هو
هو الذات وقولنا له علم اوله سواد اوله صفة صفة له وهي من مقولة الملك عرض لها الاضافة
الى الشيء الذي هو الذات فلا يمكن تصورها منفكة عنه فان قولنا له سواد لا يعقل قبل تعقل
شيء يضاف اليه وذلك الشيء يمكن ان يعقل قائماً بنفسه منفرداً عن غيره والفرق بين هذه
الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجوداً وتوهماً ان الذوات اللازمة والملزومة لو
جردت في العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية بخلاف هذه الصفات
قال اصل آخر كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول ولا محالة يكون لا وجوده متقدماً على
وجوده ويسمى محدثاً واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديماً وازلياً **اقول** هذه
قسمة ترد على موضوع اخص من موضوع التقسيمات السابقة فلهذا اخرها عنها وهي مما يحتاج اليه
في هذا الفن بل هي اصل فيه لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات قدم الله تعالى وحدوث العالم

واعلم

واعلم ان كل موجود اما ان يكون قديما او محدثا والمحدث يفسر بامرين احدهما انه المسبوق بالغير و
والثانى انه المسبوق بالعدم والقديم فى مقابلته يقال بمعنيين مقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة
ان الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة وكل
موجود له اول هو المحدث فان وجوده مسبوق بلاوجوده والا لم يكن له اول وكل ممكن على الاطلاق
فانه لا يستحق الوجود من ذاته لا بمعنى انه يستحق العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق
فذاته تقتضى عدم استحقاقية الوجود فان استحق الوجود فمن غيره وما بالذات اسبق مما بالغير
لان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وهو يستلزم
رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع
ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدم
الذاتى الثابت بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكل
ممكن محدث **قال** والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضى على الحاضر او بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه او
بالوضع كتقدم الاقرب على الابعد **اقول** لما ذكر ان المحدث ما يسبقه غيره وكان التقدم
يقع على انحاء متعددة منها ما يمكن اعتباره فى المحدث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها بالتفصيل
وقد حصر الحكماء التقدم فى خمسة انحاء بالاستقراء **الاول** التقدم بالذات وهو التقدم بالعلية
كتقدم المؤثر على اثره فانا لا نعقل حركة الخاتم فى الاصبع الا بحركة الاصبع فهذا الترتيب هو التقدم
بالعلية **الثانى** التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا اذا وجد
الواحد وقد يمكن وجود الواحد دون وجود الاثنين وهذا النوع والاول يشتركان فى شىء و
يختلفان فى آخر فالمشترك بينهما هو كون المتأخر محتاجا الى المتقدم من غير عكس ويتميز الاول عن
الثانى بان السابق فى الاول كاف فى وجود المتأخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق فى الثانى
واعلم انه قد يقال للاول التقدم بالطبع وللثانى التقدم بالذات وقد يقال للاول التقدم

بالعلية

بالعلية وللمشترك التقدم بالطبع وللثانى التقدم بالذات وللثانى التقدم بالطبع **الثالث**
التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن باعتبار ان وجود المتقدم فى زمان سابق على وجود المتأخر
الرابع التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم المعلم على متعلمه **الخامس** التقدم بالوضع كتقدم
الاقرب الى القبلة وهو الامام على الابعد منها ويتغير بتغير الاعتبار والوضع اما حسى كتقدم
الامام على المأموم واما عقلى كوضع الجنس متقدما على النوع باعتبار العموم او بالعكس باعتبار
الخصوص وفى المشهور ان هذا النوع من التقدم يقال له التقدم بالرتبة اما الرتبة الحسية او العقلية
قال والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة كتقدم الامس على اليوم **اقول** لما فسر
المتكلمون المحدث بانه المسبوق بالغير اى بالعدم والقديم ما لا يكون مسبوقا باحدهما اعترضه
الحكماء وقالوا اقسام التقدم خمسة وليس المراد ههنا السبق بالعلية ان فسر بما يسبقه العدم اذ عدم
الشىء لا يعقل ان يكون علة فى وجوده ولانه لو كان كذلك لزم القدم لان عدم العالم قديم وان فسر
بما يسبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديما فيلزم قدم العالم وليس المراد التقدم
بالذات ايضا عندكم لانه لا يلزم منه الحدوث فانا قد بينا ان عدم كل ممكن سابق على وجوده سبقا
ذاتيا اذ يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غيره استحقاق الوجود ولا التقدم بالشرف
لان العدم ليس اشرف من الوجود وان عنى به التقدم بالغير لم يلزم منه الحدوث ولا التقدم بالوضع
لانتفائه ههنا ولا التقدم بالزمان والا لكان المحدث مفتقرا فى تصوره الى الزمان فلا يكون
الزمان محدثا والا لافتقر الى زمان آخر واجاب المتكلمون بعدم انحصار اقسام التقدم فى الخمسة
فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم امس على اليوم وليس ذلك التقدم
بالعلية لامتناع تأثير المعدوم فى الوجود ولان اجزاء الزمان متشابهة فى الماهية فيستحيل ان
يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات اما اولا فلتساوى الاجزاء واما ثانيا
فلامتناع اجتماع المتضايفين هنا فى الوجود وامكانه فى التقدم الذاتى ولا بالزمان والا
لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا الوضع وهو ظ فقد ثبت هنا

نوع من التقدم يستحيل وجود المتاخر فيه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم هو الماخوذ في حد المحدث

قال اخر كلما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قائما بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائما

بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا وذلك الغير محلا **اقول** موضوع هذه القسمة اخص

من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيده بقوله من الممكنات ليخرج منه واجب الوجود لانه لا يسمى

جوهرا فالموجود القائم بذاته منه ما هو واجب هو الله تعالى ومنه ما هو ممكن وهو الجوهر كالانسان

والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض اى العارض لغيره كالحركة والسواد لا يعقل

حركة قائمة بذاتها ولا سواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالين في محل يوجدان فيه وهذا العرض

يسمى حالا والغير الذي قام به العرض يسمى محلا وفسر الحلول باعتباره عن تبعية العرض للجواهر

في المحاذاة التي حصل فيها الجوهر وهو مختص بالاعراض ذوات الوضع ومنقوض بحصول الجوهر

في المحاذات فانه عرض عن مقولة الاين ولا يعقل هذا التفسير فيه وفسره اخرون بانه الاختصاص الناعت

وان لم يكن ذلك الاختصاص معلوما **قال** والحكماء يقولون الحال اذا كان سببا لقوام محله كالانسانية

لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض في الجسم كان عرضا ومحله موضوعه

اقول لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال في المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه

وهو ان الحال لا يجب ان يكون عرضا بل منه ما هو جوهر فان الحال ان كان سببا لقوام محله وعلة

ما في وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالفعل من جزئيه وهي ال وهو جزء من

ماهية الجسم كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة و

هيولى وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه كالخشب للسرير وبدن الانسان له

وهو جزء اخر للجسم وماهية الجسم تتقوم منهما وان لم يكن الحال مقوما للمحل كان محتاجا اليه اذ لا

يعقل حلول من دون احتياج ويسمى عرضا كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعا فالمحل

شامل للموضوع والمادة ونعني بالموضوع هو المحل المستغني عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق

المحل **قال** والجوهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع سواء كان صورة او مادة او مركبا منهما

في الفرق بين الصورة والعرض

وهو الجسم عندهم او غير ذلك **اقول** رسم الحكماء الجوهر بانه الموجود لا في موضوع ولا نعني

بالموجود الموجود بالفعل والا لزم الشك في جوهرية زيد عند الشك في وجوده بالفعل

بل نعني به الذي لو وجد كان لا في موضوع وهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده زائدا على ماهيته

وعندهم ان وجود واجب الوجود تعالى هو نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقولنا

لا في موضوع اى لا في محل يتقوم بذلك المحل والا لكان عرضا وهذا نفي لمحل خاص لا لمطلق المحل

ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فجاز ان تكون بعض الجواهر في محل كما قالوا في الصورة اذا عرفت

هذا فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهي الجزء الحال من اجزاء الجسم و

المادة وهي المحل لها والمركب منهما وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير

وهو النفس والمجرد عن الوضع حالا وتدبيرا وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس

والعقل اشار بقوله او غير ذلك ونفاه المتكلمون واستدل بعض المتاخرين على ان الجوهر

ليس بجنس بان الوجود عارض وتقييده بكونه لا في موضوع تقييد بامر عدمي لا تصير جزءا ولانه

لو كان جنسا لكان فصله جوهرا لانه علة فيه فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية

التي يقال عليها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسا وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت

جواهر لم يكن جنسا وان كانت اعراضا يقوم الجوهر بالعرض ولان الجوهر ان كان هو الاستغناء

عن الموضوع لم يكن جنسا لانه سلبي وان كان عبارة عن كون الماهية بحيث الاستغناء

لم يكن جنسا لان الحيثية صفة اعتبارية وان كان عبارة عن الماهية التي عرض لها الحيثية

للاستغناء جاز اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول والجنس يجب اشتراكه والجواب

ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معروضه والفصل اذا كان جوهرا لم يجب دخوله فيه لان الصدق

اعم من صدق الجنس وصدق العارض وكذا بسائط الماهية التي يقال عليها الجوهر فوقها عارضا

والماهية التي عرض لها هذه الحيثية هي الجنس لكن يجب ان تفاوتها وهو متعذر بل يمتنع

لكونه جنسا مشكوك فيه واعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالضرورة واما باقي اقسام الجوهر فقد ذهب

في اثبات المادة والصورة على رأي الحكماء

١٤

بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها اخرون منهم وسكتا عنها واتفق الجميع على نفي الباقي واستدل
الحكماء على اثبات المادة والصورة بان الجسم واحد في نفسه متصل كما هو عند الحس كذلك لبطلان
الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك في انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه
ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال لان الشئ لا يقبل نفسه وعدمه
فلا بد من قابل لهما هو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه
الا الواحد وليس جسما للتركيب ولا عرضا لافتقاره الى المحل ولا مادة والا لكانت علة في وجود
الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة والا لاستغنت في موجديتها عن المادة فاستغنت في موجديتها
عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها كانت منقسمة فكانت ذات مادة هذا خلف ولا نفسا والا لاستغنت
عن البدن فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض بمنع وحدة الجسم على ما يأتي من اثبات الجوهر
الفرد وكون الانفصال عدما بل هو عبارة عن التعدد والاتصال عن الوحدة وكلاهما عارضان
للجسم ويجوز كون الشئ قابلا لعدمه والا انتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا لعدم
الواحد واثبات مادة له لكان كل في المادة فيكون للمادة مادة اخرى وهو محال ويمنع وحدة
الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا او جزؤه واستلزام استغناء الوجدة
للاستغناء في الموجدية وامتناع اللازم واستدعاء الانقسام للمادة **قال** واما عند
المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء منها الجوهر الفرد وتأليفه عند الاشاعرة
من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من ثمانية جواهر فصاعدا لكون
الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق **اقول** لما ذكر ان الجسم عند الحكماء مركب من المادة
والصورة ذكر مذهب المتكلمين فيه وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد ويعنى بالجوهر
الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه
زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التأليف في الجهات الثلاث حصل طول وعرض
وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في اقل عدد يتألف منه فعند الاشاعرة انه يتألف من جوهرين

في امتناع جوهر الفرد عند الحكيم

١٥

من جوهرين

لانهم فسروا الجسم بانه المنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة فيه جوهران اما المعتزلة فانهم رسموه بانه
الطويل العريض العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد البعدين وينفى الحد
منطبقا على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتألف من اربعة جواهر بان يتركب مثلث من ثلثة جواهر
فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا وقال
اخرون انه يتألف من ستة لان المثلث وهو الطول والعرض اذا اطبق على مثله حصل العمق ايضا
وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية جواهر لان الجوهر اذا تألف مع مثله حصل خط هو طول واذا ضم خط
الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا اطبق سطح على مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي **قال**
والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود **اقول** اختلف الناس في اثبات الجوهر الفرد ونفيه فاثبته
اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء لوجوه **الاول** الزمان ثابت والماضي والمستقبل معدومان
والحاضر ان كان معدوما كان منفيا هذا خلف وان كان ثابتا فان كان منقسما امتنع وجود
اجزائه دفعة لقضاء الضرورة بانه غير قار الذات فيكون بعضه ماضيا او مستقبلا فلا يكون ما
فرضناه حاضرا حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسما ثبت جزء لا يتجزى في الزمان فيثبت في الحركة
لان القدر الموجود من الحركة في ذلك الآن ان كان غير منقسم فالمطلوب والا لزم انقسام الآن لان
الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي يقع كل الحركة فيه هذا خلف فثبت جزء لا يتجزى
في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها تلك الحركة الغير المنقسمة ان انقسمت كانت الحركة منقسمة
لان الحركة التي الى نصفها نصف الحركة التي الى كلها هذا خلف والا فالمطلوب **الثاني** اذا وضعنا
كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم والا لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا
نخرج خطين من المركز الى طرفي خط الملاقاة فيرتسم مثلث قاعدته خط الملاقاة فاذا اخرج
من المركز عمود كان اقصر من الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين فلا يكون الكرة حقيقية
فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى يتم الدائرة حصلت نقط متتالية يتركب منها الدائرة والسطح
الثالث اذا حركنا خطا قائما على مثله حتى انه كان ما لا ينقسم ملاقيا في كل آن لمثله

فتركب

فيتركب المتحرك عليه من النقط **الرابع** النقطة ذات وضع غير منقسمة فان كانت جوهرا فالمطلوب
والا فالمحل ان كان منقسما انقسم الحال والا لم يكن حالا فى كله وان لم يقبل القسمة فالمطلوب
الخامس برهن اقليدس على وجود زاوية هى اصغر الزوايا الحواد فلا تقبل القسمة
السادس لو انقسم الجوهر لكان انقسامه اما متناهيا فالمطلوب او غير متناه فيكون
الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه ملذا زايدا على ما لم يكن و
الثانى باطل والا لامتنع قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه لانه يمتنع قطعها الا بعد قطع
نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى ولامتنع ان يلحق السريع
البطىء السابق لان البطىء حال قطع السريع يقطع شيئا فاذا قطعه السريع قطع البطىء شيئا اخر
وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضى زيادة المقدار فاذا كانت الاولى غير متناهية كان المقدار
غير متناه ولانا ناخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات فيحصل جسم نسبته الى غير
متناهى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه لكنها نسبة المقدار المتناهى الى المقدار المتناهى هذا
خلف واحتج الحكماء على نفيه بوجوه **الاول** الجوهر ان اتحد الطرف المماس لاحدهما بالطرف
المماس للاخر لزم التداخل والا انقسم **الثانى** اذا وضع على طرفى الخط المركب من ثلثة جواهر
جوهران ثم تحركا دفعة تلاقيا فى الوسط فانقسمت الجملة ولو كان مركبا من اربعة وتخالف وضعهما وتحركا
وتحركا فحاذيا على منصف الثانى والثالث **الثالث** بطوء الحركات ليس لاجل تخلل السكنات
والا لكان التفاوت بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات فكانت سكنات
الفرس اكثر من حركاته فيلزم خفاء الحركات فاذا قطع السريع فالبطىء ان لم يقطع شيئا كان ساكنا
هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام ولا يقطع جزءا لا اكثر والا لكان مساويا او اسرع **الرابع**
اذا تحركت الكرة فى الوضع تحركت منطقتها وجميع الدواير الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة
جزءا فان قطع باقى الدواير جزءا تساوت المدارات كلها هذا خلف وان قطعت اقل من جزء لزم الانقسام
الخامس ظل المقياس ان تحرك عند حركة الشمس تساوى قدره او النهار ووسطه هف

وان تحرك متساويا تساوى المدارات هذا خلف وان كان اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزءا
لا يتجزى **السادس** المربع المركب من ستة عشر جزءا ان تلاقت اجزاء قطره تساوى لبعد الضلعين
وان تباعدت بما يتسع الجوهر ساوى الضلعين وهو محال بشكل الحمار والا لزم الانقسام و
تمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها وبيان الانفصال عنها ذكرناه فى النهاية **قال**
والاعراض عند المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون
نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهى الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة و
الاعتقاد والظن والنظر والالم **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع فى البحث
عن عارضه وهو العرض وهو عند المتكلمين احد وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحيا
فلا توجد فى غير الحى الحيوة وهى صفة تختص بالحى يصح بها عليه ان يعلم ويقدر لانه لولا اتصافه
بامر ممكن يقتضى هذه الصحة لم يكن اتصافه بهما اولى من اتصاف الجماد بهما لتساويهما فى الجسمية والتركيب
وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانه يشترط فيها ولا عن قوة الحس والحركة لانها معلولة للحيوة وهى
مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها فى الجوهر الفرد خلافا للاشاعرة الثانى
الشهوة وهى كيفية حاصلة للحى يقتضى الجذب للشىء ومبدء الجذب ادراكه من حيث هو ملايم وهى
مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهى كيفية حاصلة يقتضى
الدفع للشىء ومبدء الدفع ادراكه من حيث هو غير ملايم وهى مغايرة للكراهة لان المريض ينفر
عن الدواء ويريده الرابع القدرة وهى الصفة التى باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل
واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعى وعلمه لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا تمايز
الا بهذه الصفة ولا يجب عندها الفعل بل مع انضمام الداعى ولا ينافى الوجوب عند الداعى
التساوى عند خلو القدرة عنه وتتقدم عليه عند المعتزلة والحكماء لانا حال القيام نعلم
انا قادرون على الجلوس وانكاره مكابرة ولان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن
قادرا لزم تكليف ما لا يطاق وخالف الاشاعرة فى ذلك لان البقاء عندهم عرض فلو تقدمت

کانت باقیة فیلزم قیام العرض بمثله وهو باطل لانه لا بد من الانتهاء الى محل جوهری فیکون الکل قائما به وعنع کون البقاء عرضا وانما هو امر اعتباری یحکم به الذهن للماهیة عند مقارنتها وجود الزمان الثانی سلمنا لکن یجوز قیام العرض بمثله کالسرعة القائمة بالحرکة واحتیاج الجمیع الى محل جوهری لا ینافی حلول بعضها فی بعض ولا یستدعی التقدم البقاء لجواز استناد الفعل الى قدرة متجددة وهی صالحة للضدین عند المعتزلة والحکماء خلافا للاشاعرة الخامس الارادة وهی صفة یقتضی ترجیح احد طرفی المقدور واختلفوا فذهب بعض المتکلمین الى انها نفس الداعی شاهدا وغایبا واراد وا بالداعی علم القادر او ظنه واعتقاده بما اشتمل الفعل علیه من المصلحة وعند بعضهم انه کذلک غایبا لا شاهدا وعند الاشاعرة انها زایدة مطلقا لانا نعلم نزید وانما الشیخ البها لان نسبة القادر واحدة الى الطرفین فلولا الزاید لامتنع الفعل ولا یصح ان یکون هو العلم لانه تابع للفعل التابع للارادة السادس الکراهة وهی صفة التی یقتضی ترجیح الترک والبحث فیها کالارادة السابع الاعتقاد وهو حکم الذهن بمقصود على اخر ایجابا او سلبا حکما جازما فان لم یکن مطابقا کان جهلا مرکبا وهو نوع مغایر للعلم والظن عند المتکلمین وعند الحکماء انه جنس لهما لان الحکم ان لم یکن جازما کان ظنا وان کان جازما فان کان مطابقا ثابتا فهو العلم والا فهو الجهل المرکب او اعتقاد المقلد الثامن الظن وهو ترجیح الطرفین على الاخر ترجیحا غیر مانع من النقیض فی الذهن فان طابق فصادق والا فکاذب التاسع النظر وهو ترتیب امور فی هیئة یتوصل بها الذهن الى امر اخر وهو واجب عقلا عند المعتزلة فان المعرفة واجبة لانها رافعة للخوف الحاصل من اختلاف العقلاء او الخاطر ولا یتم الا به بالضرورة وما لا یتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب عن کونه واجبا او تکلیف ما لا یطاق وشرطه عدم العلم لامتناع تحصیل الحاصل وعدم الجهل المرکب لمنافاة الجزم للطلب وهو اول الواجبات عند بعضهم والحق انه القصد الیه وهو مفید للعلم خلافا للسمنیة لانا نجزم جزما علمیا بالنتیجة حال العلم بالمقدمتین العاشر الالم وهو ادراک المنافی واللذة ادراک الملایم وقیل انها عدمیة وهی الخلاص عن الالم

کما ذهب الیه محمد بن زکریا الطبیب فلهذا اهملها المصنف واختلف فی سبب الالم فقیل انه تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف واعترض على الاول بانه عدمی فلا یکون علة للوجودی ولانه حاصل عند الاغتذاء مع انتفاء الالم **قال** واحدی عشرة یکون للاحیاء وغیر الاحیاء وهی الکون وهو یشتمل على اربعة اشیاء الحرکة والسکون والاجتماع والافتراق والتالف والاعتماد کالثقل والخفة والحرارة والبرودة والیبوسة والرطوبة واللون والصوت والرایحة والطعم والاثنان اللذان او الثلثة التی زاد بعضهم الفناء والموت والبقاء **اقول** هذه الاعراض لا یفتقر موضوعها الى کونه حیا **الاول** الکون وهو حصول الجسم فی الحیز وهو الاین عند الحکماء وهو مغایر للجسم والمکان لانه نسبة بینهما وهو جنس لاربعة انواع الحرکة وهی الحصول الاول فی الحیز الثانی وعند الحکماء انها کمال اول لما بالقوة فی المکان الثانی من حیث هو بالقوة اما کونها کمالا فلانها عرض وجد للجسم بعد عدمه فکانت کمالا له واما کونها اول فلان الجسم ما دام فی مکانه الاول یفقد الکون فی المکان الثانی والسلوک الیه لکن السلوک الیه هو اسبق الکمالین فهو کمال اول للجسم الذی هو بالقوة فی المکان الثانی وبه فارق الحرکة سایر الکمالات لانها اذا وجدت تخرج ما هی کمال له من القوة الى الفعل ولا یستلزم کمالا اخر والحرکة بعد حصولها یکون الجسم بالقوة فی المکان الثانی ولو خرج الى الفعل انتفت کالیتها وبعض الاوایل ینفی الحرکة لانها لیست عبارة عن المماسة الاولى فان الجسم لم یتحرک بعد ولا عن الثانیة لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما لعدم تحققه فی الخارج ولا وسط بین المماستین والا کان هو المماسة الثانیة والثانیة ثالثة هذا خلف وسنقرر الکلام الیها **الثانی** السکون وهو عند المتکلمین عبارة عن الحصول فی الحیز اکثر من زمان واحد وعند الاوایل انه عدم الحرکة عما من شانه ان یکون متحرکا فالتقابل بینهما عند المتکلمین تقابل الضدین وعند الاوایل تقابل العدم والملکة **الثالث** الاجتماع وهو کون الجوهرین فی حیزین بحیث لا یتخللهما ثالث **الرابع** الافتراق وهو کونهما بحیث یتخللهما ثالث ولا نوع له غیر هذه الاربعة عند بعضهم واثبت بعضهم کونا خامسا وهو اول حصول الجسم فی مکانه الذی

خلقه الله تعالى فيه فانه ليس حركة ولا سكونا وبعض المتكلمين جعل الحركات عين السكنات لان التمايز
بينهما بالبقاء وعدمه وهو لا يوجب اثنينية في الماهية كالصبي والرجل فعلى هذا يكون هذا الكون
داخلا تحت السكون الثاني التاليف واثبته ابو هاشم واصحابه عرضا قائما بمحلين لا ازيد لان بعض
الاجسام يصعب تفكيكها وبعضها يسهل فلولا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة
لم يكن اولى بها من ضدها ولا من غيره وذلك المقتضي يستحيل ان يقوم بالجوهر الواحد لاقتضائه
ما يتعلق بالجوهرين ولا بازيد من اثنين والا جاز ان يقوم بالجبل الواحد تاليف واحد لعدم الاولوية
في عدد دون عدد وكنا اذا اخذنا جزء واحدا من اجزائه عدم تاليفه بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي
وهو معلوم البطلان والمحققون من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض الواحد باكثر
من محل واحد بالضرورة كامتناع حلول الجسم في مكانين والحكماء جوزوا قيام العرض الواحد بمحل
منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القائمة
بالبنية المنقسمة الى الاعضاء وهو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم **الثالث** الاعتماد
وهو الميل عند الحكماء كالثقل والخفة وهو واسطة بين الحركة وعلتها فالثقل علة للحركة الى المركز
والخفة علة الحركة الى المحيط وهو مغاير للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا فانه
يحس بخفته ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد في الهواء يحس بثقله ولا حركة له وكذا الحجر
المسكن تحت اليد في الهواء يحس بثقله ولا حركة له فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولاه لساوت
الحركة المقرونة بالعائق الخالية عنه في الزمان والثاني باطل بالضرورة بيان الشرطية انا لو فرضنا
جسما خاليا عنه حرك قسرا مسافة ما فانه يحركها في زمان بالضرورة واذا فرضناه مع معاوقة
تحرك تلك المسافة بتلك القوة فانه يحركها في زمان ازيد فان فرض معاوقة اخرى اقل على نسبة
الزمانين وجب ان يحركها في الزمان المساوي لزمان الحركة الخالية عنه هذا خلف والتحقيق مذكور
في النهاية **الرابع** الحرارة وهي كيفية محسوسة تحدث الخفة والتخلخل وتجمع بين المتجانسات وتفرق
بين المختلفات من المركبات وهي جنس للكيفية المحسوسة عن النار والاشعة والحادثة عن الحركة

والحرارة الغريزية مخالفة لها بالنوع **الخامس** البرودة وهي كيفية ملموسة تحدث ما يقابل ضد
الحرارة كالثقل والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وهو
غلط لانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا نحس به **السادس** اليبوسة
وفسرها ابو علي بانها كيفية يعسر بها قبول موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى
وقيل انها الجفاف **السابع** الرطوبة وفسرها قوم بانها الكيفية التي تكون بها الجسم يسهل الالتصاق بالغير
ويسهل الانفصال عنه فالهواء ليس برطب وآخرون بانها الكيفية التي يكون بها سهل التشكل بشكل
الحاوي الغريب سهل الترك له فيكون الهواء رطبا والنار ارطب وقيل انها البلة والحق ان هذا امور
محسوسة لا يجوز تعريفها او لا يمكن الا باعتبار اضافات لازمة لها لا يدل شيء منها على حقيقتها فلا
يفيد تعريفها ما يفيد الاحساس **الثامن** اللون وهو عند ابي هاشم جنس السواد والبياض و
الحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوائل
ان الخالص السواد والبياض والباقي مركب منهما وعند اخرين منهم ان السواد لون حقيقي دون
البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغيرة جدا كزبد الماء وبطلانه بالبيض
المسلوق فانه يصير بعد الشفافية ابيض لا باعتبار احداث النار هوائية فيه لانه بعد الطبخ اثقل وشرط
رويته الضوء وقال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون غير مرئي في الظلمة فان كان لعدمه فالمطلوب
ان كان لان الهواء المظلم عايق بطل فان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار ولهذا يشاهد
البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلف الاوائل في كيفية الابصار فقال
بعضهم انه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئي وزاويته عند العين و
هو خطاء لان الخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا المقدار العظيم
وان يكون عرضا فان الاعراض لا تنتقل وقال اخرون بالانطباع وهو خطاء ايضا لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وقد بينا الحق في ذلك في النهاية وقال بعضهم الضوء نوع من اللون وهو خطاء
فان السواد والبياض يشتركان في الاضاءة ويختلفان في ماهيتهما وانما هو كيفية منبسطة على

الاجسام من غير ان يقال انها سواد وبياض او غيرهما **التاسع** الصوت وكيفية محسوسة
بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو خطاء لتشارك الاجسام في الجسمية واللمس والابصار
دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان يصير الى سطح الصماخ ولا
ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالتدارك الصدم بعد
صدم مع سكون بعد سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى الصماخ
والا لما سمع الكلام من وراء جدار على هيئته ولان الحامل للحروف اما كل جزء واحد فلا
يسمعه الا واحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار الملس بحيث يرد ذلك
التموج الى خلف على شكله حدث صوت آخر هو الصداء فان تقاربت المسافة اتحد التموجان
فيسمع الصوت اشد والحروف اصوات معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **العاشر** الرائحة وهي
كيفيات مشمومة ولم يوضع لانواعها اسماء وانما يتخصص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة فيقال
رائحة طيبة ومنتنة او بالاضافة الى الطعوم مقارنة لها فيقال رائحة حلوة وحامضة ولا يفتقر
في ادراكها الى انتقال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة عند تواتر ادراكه **الحادي عشر**
الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لتسعة انواع لانها كيفية مزاجية فالحامل
لها اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة
بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض
والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن
البسيطة فان البسيطة عدم الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفناء معنى
يضاد الجواهر لان الاجسام باقية فلا يعدم لذاتها ولا للفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا عدمه ولا
لعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرط هو العرض لان الجوهر شرط العرض فلا بد

فنفي

فنفي ان يكون له طريان ضد هو الفناء ولا يبقى لذاته الا لافتقاره الى ضد وهذه المقدمات ضعيفة و
اثبت الآخرون الموت لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق التقدير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا
واطلاق الخلق عليه مجاز **قال** والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف
والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان
اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة عن القابل للمساواة واللامساواة لذاته ويخرج بهذا
القيد ما يقبلهما باعتبار غيره وهو ما يحل في الكم او يحل الكم فيه او يتعلق به نوع ما من التعلق
ورسمه بعضهم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه واحد عاد اما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل
او لا لان المساواة اتحاد في الكم وهو اما متصل ان امكن ان يفرض فيه لاجزاء تتلاقى عند حد واحد
مشترك بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر واما منفصل وهو العدد لا غير ان لم يكن كذلك و
المتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود دفعة او لا وهو الزمان خاصة والقار
ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين خاصة فهو السطح وان انقسم في
ثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل المقادير عليها و
المتكلمون نفوه لانه مبني على نفي الجواهر ولان الاثنينية ان وجدت في كل واحد او في واحد كان الواحد
اثنين هذا خلف وان حلت في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية كالبحث فيهما ولو كان المقدار عرضا
فان كان في محله مقدار لزم اجتماع الامثال والا كان حصول محله في الحيز تبعا لحصوله فيه فينقلب
الجوهر عرضا وبالعكس والمنفصل يتناهى في النقصان الى الواحد ولا يتناهى في طرف الزيادة و
المتصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم ويتناهى في جانب الزيادة خلافا للهند والا لامكن
فرض خطين خرجا من نقطة واحدة كما في مثلث فالبعد من بينهما يتزايد على نسبة امتدادهما
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي هو مجرد الطول والعرض
والعمق هل يستحيل قيامه بذاته او لا فقال ارسطو بالاول وجعلوه عارضا للمادة دائما و
يمتنع تداخل البعدين لذاتيهما او منع منه افلاطن وقسمه الى جوهر قائم بذاته وهو المكان الذي

تسري فيه الاجسام وينحدر بعدها ابدا ولا يمتنع تداخلها الخلوه عن المادة والصورة وهو ملاقٍ للاجسام وارسطو لجعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وابطله افلاطن بالزام كون الحجر الواقف فى الماء والطير فى الهواء متحركين و كون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلو هذا البعد عن جسم شاغل والالكانت الحركة مع العائق كهى لا معه لانه اذا تحركت مسافة خالية فى زمان ما ثم تحركها فى ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض فى ملاء اخر ارق من الاول على نسبة الزمانين ساوى فى الزمان الحركة الخلائية وبطل بان الحركة لذاتها تستدعى قدرا من الزمان والتفاوت انما هو فيما يستحقه بسبب المعاوقة وجوزه الاخرون والا لزم الدور او التداخل او حركة اجزاء جميع العالم عند حركة البقة والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على اثبات المادة الثانى الكيف وهو هيئة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محلها اقتضاء اوليا فالهيئة يخرج بها الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها يخرج به الاعراض النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها يخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء عدم القسمة وذكر ذلك ليدخل فيه العلم بما لا ينقسم فانه يقتضى اللاقسمة لا اقتضاء اوليا بل لا اقتضاء متعلقه وهو جنس يندرج تحته اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات كالاضواء والالوان والمسموعات كالاصوات والحروف والمذوقات وهى الطعوم والمشمومات وهى الروائح وهذه ان كانت راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والا فهى انفعالات الثانى الكيفيات النفسانية وهى المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الالات الخمس التى هى الحواس الظاهرة والارادة والشهوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث والمنفصلة كالزوجية والفردية والاولية و

في الاضافة

والتركيب الرابع الكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهو القوة كالمصحاحية وان كانت نحو القبول فهى اللاقوة كالممراضية الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ورسمه انه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج الجوهر والكيف وبالثانى يخرج عنه باقى الاعراض النسبية فانها وان عقلت بالنسبة الى غيرها الا ان لها ماهيات معروضة فان الاين ليس نفس نسبة الحصول فى المكان بل هو عرض فى نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة جزء من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على ان بعض المتاخرين ذهب اليه وجعل الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه ايضا المضاف المشهورى ومن خواصهما التكافؤ فى الوجودين الخارجى والذهنى فلا تقدم لاحدهما على الاخرى ووجوب الانعكاس فالاب اب للابن والابن ابن للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت الانعكاس كما تقول الاب اب للانسان ولا يقع النسبة حقيقة ثم احتجوا على اثباته بان العقل يحكم بفوقية السماء وهو حكم صادق مطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على المعدوم فتكون معدومة فيكون نقيضها ثبوتيا ومنع المتكلمون من ثبوته وثبوت كل عرض نسبى والا لزم التسلسل لان حلولها فى محلها نسبة لها اليه واضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة اخرى اجاب الرئيس بان الابوة اذا عقلت عرضا فباعتبار الابوة انما اضافة الابوة ولما عقلنا حصولها فى المحل اثبتنا اضافة اخرى هى الحصول مغايرة للابوة لتغايرهما فى الحقيقة اما حصول ذلك الحصول فانه داخل تحت مطلق الحصول فى المحل فلا يستدعى ثبوت اضافة اخرى وليس بجيد لان اضافة الحصول مغايرة النسبة لكلى المنتسبين وكان التسلسل لازما والمضاف منه حقيقى وهو نفس الاضافة كالابوة ومشهورى وهو محلها او المجموع منهما الرابع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى بعض وبسبب انتساب اجزائه الى امور خارجية عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض كالمحاذاة مثلا ونسبة اجزائه الى امور خارجة عنه وهو كون راسه من فوق ولولا النسبة الثانية كانا الانعكاس قياما والاقرب جعل المقولة هو النسبة الاولى لانها جزء من المجموع اعم منه

فيكون هو الجسم العالي والحد انواع المجموع الخامس الاين وهو نسبة الجسم الى المكان بالحصول فيه وهو حقيقي كالكون في المكان الحقيقي وغيره وهو الكون في غيره السادس المتى وهو نسبة الشئ الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه السابع الملك وهو نسبة التملك وهو وجود شئ لشئ من شانه ان يتصف به فيقال له مال وله علم وله سواد فهذه نسبة له هي الملك ولاجل اشتباه هذه المقولة بغيرها فان التملك قيل انه نوع من المضاف فوضع له الحكماء ثلاث عبارات الملك والجدة وله قال الرئيس اني لست احصلها وينبغي ان يكون عبارة عن كون الشئ محيطا بشئ آخر بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص واحترز بالاخير عن احاطة اهاب الهرة بها او نقضه المصنف بالغمد للسيف فهو محيط ينتقل بانتقاله وليس الغمد ملكا للسيف الثامن الفعل وهو نسبة التاثير وهو هيئة تعرض للفاعل حال صدور الفعل عنه كالاحراق للنار فاذا استقر الفعل خرج من المقولة التاسع الانفعال وهو نسبة التاثر وهي هيئة تعرض للمنفعل عند تاثره عن الفاعل كالاحتراق حالة الانفعال والمتكلمون منعوا من ثبوتهما في الخارج والالزم التسلسل لان الانفعال والفعل لو كانا ثبوتيين لكانا ممكنين ويكون لهما فعل وانفعال واعلم ان كون كل واحد من هذه المقولات جنسا من اصعب الاشياء اثباتا لانه يتوقف على كون كل واحد منها ثبوتيا وذاتيا وكلا الذاتي المشترك واتم من كل خبر يندرج تحته **قال** وتسمى هي مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات **اقول** هذه الاعراض التسعة اجناس عالية لجميع الاعراض والجواهر جنس عال لجميع الجوهر وكل ممكن اما جوهر او عرض فصارت هذه المقولات العشر شاملة لجميع الممكنات ومن اثبت النقطة والوحدة والان لا يتم هذا الحكم عنده لانها ممكنة وبسيطة ولا يندرج تحت جنس نعم المقولات اجناس الاجناس وهذه البسائط وان كانت ممكنة وعامة فليست اجناسا لاتفاق افرادها في الماهية **قال** اصل آخر الموجودات اما ان يكون متماثلة واما متضادة واما متخالفة اما المتماثلة فكالبياضين المتساويين في البياضية **اقول** هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها الى البعض وهي من الامور العامة ولهذا قدمها لاحتياجه اليها وتقريرها ان كل موجودين اما

متماثلان اي يكون المعقول عن احدهما هو المعقول من الاخر وانما يتمايزان باعراض زائدة على ماهيتهما كالبياضين المتساويين في تمام الماهية وانما يختلفان باعتبار اضافتهما الى موضعين متغايرين ونسبتهما الى الموضع خارج عن حقيقتهما واما ان لا يتماثلا بان يكون المعقول من احدهما ليس هو المعقول من الاخر فان امكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما المختلفان والا فهما الضدان كالسواد والبياض والاقرب ان يقال الموجودان اما متماثلان او مختلفان والمختلفان اما ان يمكن ان يجتمعا اولا والاول هو المختلفان غير المتقابلين والثاني اما ان يعقل احدهما بالقياس الى الاخر اولا والاول المضافان والثاني المتضادان **قال** واما المتضادة فهي الاعراض التي يكون من جنس واحد لا يمكن ان يجتمع في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان والحكماء زادوا في قيودها ان يكون بينهما غاية البعد **اقول** الموجودات المتضادة هي الاعراض التي يكون من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا وذلك مثل السواد والبياض وغيرهما من انواع الالوان واخذ الاعراض في حدها لتخصيصها بها فان الجواهر لا تضاد عند من ياخذ في حدها التعاقب على موضوع واحد لان الجوهر لا يحل في موضوع فان اكتفى فيه بالتعاقب على مطلق المحل كان لبعض الجواهر ضدا كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد واخذ الدخول في جنس واحد جزء من الحد لان التضاد لا يعرض للاجناس بالاستقراء ولا للانواع الا اذا اندرجت تحت جنس اخير ولا ينتقض الاول بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا الثاني بالشجاعة والتهور المندرج احدهما تحت جنس الفضيلة والاخر تحت الرذيلة لعروض التضاد لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما في محل واحد احتراز عن انواع سندرجة تحت جنس ويجتمع في محل واحد ليدخل فيه المتضادة فانه يمكن اجتماعها في محل واحد لكن لا في وقت واحد ويمكن حلول المتضادة في المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان فان الهواء خال عنها هذا هو التضاد بحسب الشهرة اما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء وهو ان يزاد فيه ان يكون بينهما غاية التباعد **قال** فاذن يجوز

ان يكون لعرض واحد اضداد كثيرة على الرأي الاول ولا يجوز ان يكون له الا ضدّ واحد على الرأي الثاني وما عدا المتماثلة والمتضادة مختلفة **اقول** على التفسير الاول يجوز ان يكون للشئ الواحد اضداد كثيرة لانه لا يعتبر فيه غاية البعد كالسواد الذي يضادّه جميع انواع اللون لعدم امكان اجتماعهما في محل واحد في موضوع واحد في وقت واحد وعلى التفسير الثاني لا يكون للواحد الا ضد واحد وهو الطرف فالسواد المقابل له في الغاية يضاده البياض في الغاية لا غير لانه لو وجد شيئان في غاية البعد من السواد فاما ان يكون مخالفتهما له بوجه مشترك بينهما فيكون الضد للسواد هو ذلك الوجه المشترك وهو واحد فضد الواحد واحد واما ان يكون كل منهما مخالفاً له بوجه مغاير للوجه الذي خالف الآخر به فيكون هناك وجوه من التضاد لا وجهاً واحداً وهو ممكن ويشكل بامكان ان يكون الوجه الذي يخالف به السواد الامور الكثيرة واحداً وان تشترك الامور الكثيرة في شئ واحد **قال** واعلم ان التقابل الذي يشمل التضاد وغيره على اربعة اوجه احدها التقابل بالتضاد والثاني التقابل بالنفي والاثبات والثالث التقابل بالملكة والعدم كالبصر والعمى والرابع التقابل بالتضايف كالابوة والبنوة **اقول** لما ذكر اقسام الموجودات الى المتضادة وغيرها بحث عن جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد فاللذان يتناولان الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة يخرج عنه غير المتقابلة وقولنا من جهة واحدة في وقت واحد ليدخل فيه المتضايفان فانهما قد يجتمعان في ذات واحدة لكن باعتبار جهتين كالابوة والبنوة فانهما قد يجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتين فان زيداً يكون اباً بالنسبة الى جهة ويكون ابناً باعتبار جهة اخرى او في وقتين فان السواد والبياض قد يجتمعان في وقتين في محل واحد هو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف لان المتقابلين ان كانا وجوديين فان عقل كل واحد منهما بانفراده فهما الضدان وان عقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وان كان احدهما عدمياً فان اعتبر موضوع واحد لهما فهو العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهما راجعان الى العقد والضمير بخلاف العدم والملكة فانهما

في اقسام التقابل

راجعان الى ما في نفس الامر ولا يمكن تقابل العدميين اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما على ما غاير الملكتين واما المطلق والمضاف فلان احدهما اعم من الآخر والمقابل من حيث عروض التقابل الذي هو نوع من المضاف وباعتبار ذاته اعم ولا امتناع في عروض الخاص للعام والسواد من حيث انه مضاد للبياض مضايف لا من حيث ذاته وتعاند الضدين اشد من تعاند السلب والايجاب لاستلزام الخاص العام دون العكس وقيل بالضد لان المعاند للخير هو انه ليس بخير والشر باعتبار انه ليس بخير عاند الخير لا باعتبار آخر **قال** اصل آخر الدور محال وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة والمتأخر من حيث هو متأخر متقدم على متقدم من تلك الحيثية **اقول** الغرض الاقصى من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وهو متفق على ابطال الدور والتسلسل فلهذا قدمه المصنف والدور هو ان يتوقف كل من الشيئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه كما لو توقف وجود العلة على وجود معلولها المتوقف على وجود علته وكما في المتأخر من حيث هو متأخر فاذا تقدم على متقدم من حيث تلك الحيثية والثاني اعم لتحققه في العلل والمعلولات وغيرهما فان المتأخر عن المتأخر عنه في الزمان خارج عن الاول دون الثاني واكثر العقلاء على ان العلم باستحالته ضروري **قال** والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقاً وبالجملة كل عدد فرض فهو متناه لان كل عدد فرض فهو قابل للقلة بان ينقص منه شئ والكثرة بان يزاد عليه شئ وكل قابل للقلة والكثرة فهو متناه اما العدد الذي يكون له اول ولا يكون له آخر بل انما يوجد منه بغاية فليس بمحال عند اكثرهم لكون كلما يوجد منه حصر في اي وقت يفرض يكون متناهياً **اقول** التسلسل عند المتكلمين عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الاعداد سواء كان بينها ترتيب وضعي او طبعي او لا وسواء وجدت به دفعة واحدة او على التعاقب وهو محال عندهم في جانب الماضي بكل اعتبار وبالجملة كل عدد يفرض قل او كثر فهو متناه لان كل عدد يفرض فهو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه اما الصغرى فلان كل عدد يفرض فهو اقل من ضعفه واكثر من نصفه واما الكبرى فظاهرة

في ابطال الدور

والحكماء منعوا المقدمتين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لاشتمال الاول على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثانية بالممكن ولان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين **قال** اما عند الحكماء فكل عدد يكون آحاده موجودة دفعة واحدة وله ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه اما ما لا يكون آحاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب يجب ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا تقديمها وبينا ما يحتاج الى البيان منها فيجيء في مواضعها وقد آن ان نورد ما اردنا ايراده في خمسة ابواب **اقول** الحكماء شرطوا في استحالة اللاتناهي امرين الوجود دفعة والترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات وان ترتبت لكنها لما لم توجد دفعة جاز عدم التناهي فيها والنفوس وان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب بعينه عنه جاز عدم التناهي فيها ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية ونأخذ منها عددا متناهيا ثم انطبقنا احدى الجملتين على الاخرى فان تساويا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره والزائد مثل الناقص وهو باطل بالضرورة وان نقصت احديهما متناهية والزائد زاد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا البرهان آت في الجميع لان التطبيق يعتبر فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع فان النفس التي للاب شرط في النفس التي للابن لانه سبب في التوليد وحدوث البدن شرط في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معد للاحقة وايضا لا يخلو من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحدة من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني يستلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال **قال** الباب الاول في اثبات وجود العالم العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج العرض اليه لاحتياجها الى محتاج

اليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء بيانه ويثبتون اولا حدوث الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات محدثها القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق **اقول** هذا هو المقصد الاقصى من هذا الفن ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور وجب عليه تعريف العالم ليصح الحكم عليه بالحدوث وله تفسيران احدهما انه السماء والارض وما بينهما والثاني انه عبارة عما سوى الله تعالى فيخرج من الاول الجواهر المجردة عند من اثبتها وهذا التعريف موقوف على تصور الله تعالى ببعض الاعتبارات لا على ثبوته وما سوى الله تعالى اما جواهر واما اعراض لانه اما ان يكون في موضوع فيكون عرضا او لا في موضوع فيكون جوهرا والعرض لا يعقل قائما بنفسه بل يفتقر الى محل يوجد فيه واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وعند الاوائل الجواهر اما ان يكون مادية وهي الاجسام واجزاؤها واما ان يكون مفارقة وعند اكثر المتكلمين انه لا يتحقق القسم الثاني والا لكان مشاركا للباري تعالى في حقيقته لانه مشاركة في التجرد وليس بجيد لان الاشتراك في التجرد اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الصفات الثبوتية لا يوجب الشركة فضلا عن السلبية والمتكلمون يستدلون على ثبوت الصانع تعالى باثاره وانما هم يثبتون اولا حدوث الاجسام ويستدلون بذلك على اثبات محدثها بالقضاء الضرورية بان كل محدث له محدث وهو تعالى قديم والا لزم افتقاره الى محدث آخر ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة **قال** احدها قولهم الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاو احدها اثبات وجود الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات امور ثبوتية زائدة على الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز آخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر

والاكوان تتغير وتتبدل بعد ثبوت الاجسام وهى امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها
الا فى الاجسام **اقول** هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره
ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ينتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبتنية على اثبات اربع دعاوى واشتملت الصغرى
منها على ثلثة والرابعة هى الكبرى احديها اثبات وجود حوادث زائدة على الجسم لان كون الجسم لا
ينفك عن الحوادث فرع على ثبوت الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها وهى نفس الصغرى
احدث مجردة عن وصف الحدوث والثالثة بيان حدوثها والرابعة ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم ان كل جسم حاصل فى حيز اى فى محاذاة يشار
اليه باعتبارها انه هنا او هناك او فى مكان هو السطح او البعد على اختلاف المذاهب فان كان
لابثا فيه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو المتحرك واذا نسب الى اخر كان مجامعا له ان لم
يمكن ان يتخللهما ثالث والا كان مفارقا وهذه الاكوان ثبوتية لانها محسوسة ولان الحركة موجودة
انا اذا السكون كذلك لما ذكرنا انها فى معنى الماهية وهى مغايرة للجسم لانها تتغير مع بقاء الجسم
ويتبدل بعضها ببعض والمتحرك يسكن وكذا الساكن يتحرك ولان مقولة الوضع ليست واجبة
للبسائط وكذا المركبات فاذا الاكوان امور وجودية غير الاجسام لا يعقل وجودها الا فى الاجسام
اذ لا تعقل حركة عن حيز الى اخر او سكون فى حيز او اجتماع فى حيزين او افتراق فيهما فى غير الاجسام
لان غيرها لا امكان له فكانه اشار بذلك الى برهان اخر على المغايرة لها لانها تكون عرضا
لامتناع قيامها بذاتها فتكون مغايرة للجواهر **قال** واما بيان ان الاجسام لا تخلو عنها فهو ان
كل جسم يستحيل ان يكون لا فى حيز وكونه فى حيز ينحصر فى الحركة والسكون واذا كان جسمان فى حيزين
انحصر كونهما فى الافتراق والاجتماع **اقول** هذا بيان هذه الدعوى الثانية من الدعاوى
الاربع وهى كون احدى هذه الاكوان لازمة للجسمية وهو ظاهر لما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا
فى الخارج منفكا عنها لاستحالة وجوده مجردا عن الحيز وكونه فى حيز لا ينفك عن النقيضين

اعنى الثبوت فيه او الانتقال عنه واذا فرض الجسم مع اخر فنظر الى حيز فلا ينفك احدهما عن الاجتماع
والافتراق **قال** واما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فاذا هى محتاجة
فى وجودها الى غيرها فهى ممكنة ويستقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون
قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة
والنقصان ويستحيل ان يتطرق الى غير المتناهى الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص
منها بعدد متناه يستحيل ان يكون مساويا لما زاد واذا فرض الناقص وغير الناقص تطابق
من مبدء واحد وجب ان ينتهى الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص
متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه
فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير
كونه مسبوقا بما لا نهاية له ويستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى
انتصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذا
كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلى فلو كان
فى الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون فى الازل جميع
الحوادث معدومة **اقول** هذه الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهى المعركة العظيمة
بين المتكلمين والحكماء وهو بيان حدوثها واعلم ان النزاع وقع فى حدوث نوع الحركة لا فى اشخاصها
لوقوع الاتفاق عليه والمصنف ره استدل على كل واحد منها اما على حدوث الشخص فبوجهين
الاول ان هذه الاكوان تتغير وتتبدل على الجسم مع بقائه ويجوز كل واحد منها فيكون
حادثة لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته ويستحيل عدمه او ممكن فيستند الى
واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله **الثاني** انها ممكنة
لاحتياجها فى وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة واما على حدوث النوع
بمعنى تناهى هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث اخر الى ما لا نهاية هى

فبوجوه **الاول** ان الحركات الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظاهرة لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يتجدد لان الحوادث الماضية تزيد باعتباره واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا فرضت غير متناهية بعدد متناه يستحيل ان يكون مساويا لها قبل النقصان فيكون الزايد قد زاد على الناقص وما لا يتناهى لا يزيد عليه شئ فيكون الزايد متناهيا والزايد انما زاد عليه بعدد متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث من الآن الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل اخرى كانت الثانية انقص فاذا فرض التطابق بينهما من مبدأ واحد وجب ان ينتهي الناقص قبل الزايد لاستحالة التساوي ويمتد الزايد بعد انتهاء الناقص فيكون الناقص متناهيا لان له مبدأ ومنتهى والزايد انما زاد عليه بعدد متناه فيكون متناهيا ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب **الثاني** لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحادث اليومي والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحادث يكون موقوفا على انقضاء السوابق الغير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال فيكون وجود الحوادث موقوفا على المحال فيكون محالا **الثالث** ان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فان الحوادث معدومة في الازل فمجموع العدمات ثابت في الازل فاما ان يوجد منها شئ من الحوادث او لا فان كان الاول اجتمع السابق والمسبوق والوجود والعدم وان كان الثاني كانت الحوادث باسرها معدومة في الازل فيكون المجموع حادثا كافراده **قال** واما بيان ان كل ما لا ينفك من الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل فالشئ الذي لا ينفك منها لو كان موجودا في الازل لكان خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت ان الاجسام حادثة وكذلك الجواهر والاعراض **اقول** هذا بيان الدعوى الرابعة وهي ظاهرة فان ما لا ينفك من الحوادث ملزوم لها ويستحيل وجود الملزوم بدون وجود لازمه وقد بينا ان جميع الحوادث

منتف في الازل فكذا ما لا ينفك عنها اعني الجسم والا لوجد في الازل دونها وانفك عنها فثبت بهذا البرهان ان الاجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوي الاربع فيها فان كل جوهر متحيز وكل متحيز لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث حادث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة لكانت قائمة بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل وقيامها بذاتها محال فيستحيل ان يكون قديمة **قال** طريق اخر لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكنا فمحال لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية يكون مثله ليس بواجب الوجود فاذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما يجيء بيانه **اقول** هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام وتقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة واما بطلان كونه متحركا في الازل فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير وماهيتها هي حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والازل ماهيته نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول فالكون الثاني مسبوق بالكون الاول الثاني انه ممكن الوجود فانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث على ما ياتي وهذا الدليل مثل الاول الا ان فيه تغييرا يسيرا **قال** طريق اخر وهو اعم من الاولين وذلك ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج في وجوده الى الموجد والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فيلزم منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل محدث الى محدث

يوجده ضروريا فثبت ان لجميع العالم من الاجسام والاعراض وما سويهما من الممكنات محدث و هو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع **اقول** الطريقان الاولان لا يدلان الا على حدوث الاجسام واستلزم حدوثها حدوث الاعراض القائمة بها ولا يدلان على حدوث الجواهر المجردة لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان جسما او عرضا او جوهرا مجردا من النفوس والعقول ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتايجه فان الاولين يدلان على ثبوت الصانع وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه وتقريره ان نقول كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فينتج كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا لا يقبل القسمة او عرضا او غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة و اما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد بذاته بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد الطرفين لذاته والموجد اما ان يوجد الممكن حال وجوده او حال عدمه اي حالة لا وجوده عبر عنه بالسلب لانه في مقابلة الايجاب معنى وصورة ولشموله مذهب من يثبت الواسطة بين الوجود والعدم والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل بايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيثبت الثاني فيلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو معنى الحدوث وكل ممكن حادث واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وثبت ان كل محدث له محدث بالضرورة لزم ان يكون لجميع العالم من الاجسام والاعراض وغيرهما من الممكنات محدثا وهو المطلوب فهذه الطرق الثلثة هي طرق المتكلمين **قال** واما الحكماء فقالوا ان الموجودات تنقسم الى واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجد فان كان موجده واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا كان محتاجا الى مؤثر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول والدور والتسلسل محال كما مر وعلى تقدير ثبوته نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يتحصل بدون افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخلا فيه لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله فلا يكون مؤثرا في المجموع فلم يبق الا ان يكون للجميع مؤثرا خارجا والخارج عن جميع الممكنات لا يكون

ممكنا فيكون واجبا فاذن وجود واجب وجوده لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات ويجاب عنه باجوبة لن نذكرها لانها بالكتب المطولة اليق لكن نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع **اقول** استدل الحكماء على اثبات واجب الوجود تعالى بالنظر الى الوجود وتقريره ان هنا موجودا بالضرورة فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا فان كان الاول فالمطلوب وان كان الثاني افتقر في وجوده الى مؤثر يوجده للعلم الضروري بان الممكن محتاج الى المؤثر فالموجد له ان كان واجبا لذاته فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم منه اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى الواجب والدور والتسلسل باطلان لما مر فتعين الاخير وعلى تقدير ثبوت التسلسل يلزم المطلوب ايضا لان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية اذا اخذناها جملة فاما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى جزئها الممكن وان كانت ممكنة وقد وجدت فلا بد لوجودها من سبب فاما ان يكون نفسها وهو محال او يكون جزءا منها وهو محال ايضا لان ذلك الجزء ممكن فله سبب ولسببه سبب هكذا الى ما لا يتناهى ويستحيل ان يكون ذلك الجزء مؤثرا في نفسه وفي علله فلا يكون ذلك الجزء علة في المجموع لان المؤثر في المجموع مؤثر في افراده التي من جملتها نفسه وعلله ولان الجزء لا يجوز ان يكون علة تامة في المجموع لتوقفه على غيره من الافراد فوجب ان يكون المؤثر في المجموع امرا خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا فيها فيكون واجبا وهو المطلوب فاذن ثبوت واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات باجمعها لاستناد جميع الممكنات الى علة غير ممكنة ولان الممكن من حيث هو موجود بوجود هذا الممكن فمؤثره ليس نفسه ولا فردا من افراده لانه جزء فيتقدم ويتأخر من حيث انه معلول وجزء هذا خلف فالمؤثر ليس ولا فردا من افراده فيكون واجب الوجود فهذه طريقة المتكلمين والحكماء وعلى هذه الادلة من الطريقين اعتراضات ويجاب عنها باجوبة في ذكرها طول وقد ذكرناها في كتاب النهاية **قال** ومنها ان المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدما لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتأخر دفعة

والحکماء قالوا ان مثل هذا التقدم لا یمکن وقوعه الا فی الاشیاء الواقعة فی الزمان لکن بحیث یقع
المتقدم فی زمان والمتاخر فی زمان غیره والزمان لیس بواجب الوجود فتقدم العدم علی کل ما سوی
الواجب بهذا المعنی محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممکنات قالوا بل انما یکون هذا التقدم من
جملة التقدم بالطبع الذی ذکرناه اجاب المتکلمون بان التقدم الذی لا یمکن اجتماع المتقدم والمتاخر
معا لا یجب ان یکون بحسب زمان مباین لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض لا یکون بزمان
اخر وهذا التقدم مثله ثم ان کان ولا بد فیکفی فیه تقدیر زمان ولا یحتاج فیه الی وجوده المغایر
للممکنات الحادثة فهذا موضع معظم الخلاف بین الفریقین فی هذه المسئلة مع اتفاقهما علی احتیاج
جمیع الممکنات الی موجدها **اقول** معظم الخلاف بین المتکلمین والحکماء فی مسئلة اثبات الصانع
تعالی بعد اتفاقهما علیه وهو القدم والحدوث واعلم ان المتکلمین قالوا ان العالم ممکن محدث تقدم
عدمه علی وجوده تقدما لا یمکن ان یوجد المتاخر فیه مع المتقدم دفعا للبراهین الدالة علی الحدوث
وقالت الحکماء ان هذا النوع من التقدم لا یمکن وقوعه الا فی الاشیاء الواقعة فی الزمان بحیث
یقع المتقدم فی الزمان والمتاخر فی اخر غیره وزمان المتقدم متقدم علی زمان المتاخر لذاته وذلک
لان من الاشیاء ما یعرض له التقدم والتاخر لذاته کالزمان ومنها ما یعرض له التقدم بواسطة غیره
کالابن والاب الذین یعرض لهما التقدم والتاخر بواسطة الزمان لان قبلیة عدم الممکن علی وجوده
لیست نفس العدم لانه قد یکون قبل وبعد وهی ثبوتیة فلا بد من شیء غیر العدم تلحقه القبلیة و
البعدیة لذاته وهو الزمان وهذا الزمان لیس بواجب الوجود بل هو ممکن فیتقدم عدمه علیه
ویستحیل ان یتقدم بالزمان فلا یتقدم عدمه علی وجوده تقدما لا یجامع المتقدم والمتاخر و
الا لکان للزمان زمان اخر فیستحیل تقدم عدم کل ما سوی الواجب علی وجوده بالزمان لان
الزمان من جملته فیکون بعض الممکنات قدیما قالوا بل انما یکون تقدم عدم الممکن علی وجوده
من جملة التقدم بالطبع الذی ذکرناه فی تقدم الواحد علی الاثنین فیجامع المتقدم والمتاخر واجاب
المتکلمون بان التقدم الذی من خاصیته عدم امکان اجتماع المتقدم والمتاخر معا لا یجب ان یکون

بزمان

بزمان مباین لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم علی البعض الاخر لا بالزمان والا لکان للزمان زمان
اخر ویتسلسل وهذا التقدم مثله سلمنا انه لا بد من زمان لکن لا بالفعل بل یکفی فیه تقدیر زمان کما
یحتاج فیه الی وجود زمان محقق کما نقول ان الباری تعالی متقدم علی العالم تقدما لا یمکن ان
یجامع المتقدم فیه المتاخر بمعنی انا لو قدرنا ازمنة لا نهایة لها فی جانب الماضی لکان الله تعالی
مقارنا لها دون الحادث لا بمعنی ان یکون الباری تعالی زمانیا **قال** الباب الثانی
فی صفات الله تعالی وهی تنقسم الی ثبوتیة وغیر ثبوتیة اما الثبوتیة فمنها انه تعالی قادر والقادر
هو الذی یصح ان یفعل وان لا یفعل واذا فعل فعل باعتبار وارادة لداع یدعوه الی ان یفعل ویقابله
الموجب وهو الذی یجب ان یصدر عنه الفعل ویجب ان یقارنه فعله لانه لو تاخر الفعل عنه لما کان
صدور الفعل عنه واجبا اذ لم یصدر عنه فی الحال المتقدم علی الصدور **اقول** لما فرغ من
الدلالة علی ثبوت الصانع تعالی شرع فی تفصیل صفاته وقسمها الی ثبوتیة وسلبیة ولا نعنی
بالثبوتیة الثابتة فی الخارج فان جماعة من المتکلمین انکروا زیادتها علی ذاته تعالی بل نعنی بها
ما یقابل السلبیة سواء کانت ثابتة فی الخارج او الذهن وبدا بالثبوتیة لانها اسبق فی التعلق و
ابتدء بالقدرة لتوقف اصل الایجاد علیها فان العلم یتوقف علیه احکامه والارادة تخصیصه وقد
اختلف فی حد القادر فعند اوائل المعتزلة انه من کان علی صفة لاجلها یصح منه الفعل ونفاه
الاحوال قالوا هو الذی یصح منه ان یفعل وان لا یفعل واذا فعل فعل باختیار وداع یدعوه الیه
ولا یجب عنه الفعل ویقابله الموجب وهو الذی یجب ان یصدر عنه الفعل کالنار فی الاحراق ولا
یجوز ان یتاخر عنه فعله بالزمان لانه لو تاخر عنه فعله لم یکن واجبا عنه لانه لم یصدر عنه فی الحال
السابقة علی الصدور والقادر لا یجوز ان یقارنه فعله فی الزمان لانه انما یفعل بواسطة القصد
والداعی ولا یتحقق القصد الی ایجاد موجود بل الی ایجاد معدوم **قال** والمتکلمون
یقولون بان الباری تعالی قادر اذ کان فعله حادثا غیر صادر عنه فی الازل ویلزم القائل
بالقدم کونه فاعلا موجبا والحکماء یقولون کل فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه الفعل فی

زمانه

في زمانه او تأخر عنه **اقول** اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسرناه و
الدليل عليه انه لو كان موجبا يجب صدور الفعل عنه لكان العالم قديما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الموجب لا يجب تأخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت قدم الباري تعالى فيلزم
قدم العالم واما بطلان التالي فلما تقدم من ان العالم حادث غير صادر عنه تعالى في الازل
اما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فانه يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا لاستحالة قدم اثر
المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل قارن فعله الارادة والاختيار سواء قارن
الفعل في زمانه او تأخر عنه **قال** وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون انه
لا يدعو الداعي الا الى المعدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او تقدير الزمان
ويقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه **اقول** قد بينا ان الداعي لا يدعو
الا الى ايجاد الموجود بل الى ايجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على وجود الفعل اما بالزمان
كما في افعالنا او بتقديره كما في حق واجب الوجود تعالى لاستحالة قدم الزمان وكل فعل صدر
عن الداعي فهو محدث وهو ضروري والحكماء انكروا ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا
لله تعالى ارادة وقدرة لا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون بل معناه عنايته تعالى وهو علمه بنظام
العالم **قال** واذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين
والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي ايجاب فعله اذا كان
فعله تبعا للداعية وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء انكروه مخافة التزام
الايجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الاولوية
هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت الاولوية هي
الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ وقال آخرون للقادر ان يختار احد طرفي الفعل و
الترك من غير رجحان ذلك الطرف ويمثلون بالهارب الواصل الى طريقين متساويين يضطر الى المشي
في احدهما والعطشان اذا حضره رغيفان متساويان فانهما يختاران احد الطريقين والرغيفين

من غير ترجيح لاحدهما على الآخر مع التزام هذا يلزم محالات وتعذر اثبات الارادة لله تعالى
اقول لما بين كيفية تأثير الله تعالى في العالم وانه مستند الى داعيه فرع عليه الخلاف بين المتكلمين
واعلم انهم قد اختلفوا هنا في وجوب الفعل عند حصول القدرة وخلوص الداعي واجتماع الشرائط
على مذهبين الاول مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه وهو الوجوب والا لزم الترجيح من غير
مرجح او كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
ح يجوز ان لا يوجد الفعل فترجيح احد الوقتين بالوجود والآخر بعدمه اما ان يفتقر الى المرجح او لا
فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح المغاير للقادر التام في مؤثريته فلا يكون
ما فرضناه اولا تاما لافتقاره في التأثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر مع تساوي الوقتين ونسبته
كل من الوجود والعدم اليهما لزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا القول يستلزم القول
بايجاب العالم عن الباري لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء احدهما يمتنع فتنتفي
القدرة ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي ايجاب الفعل لان
الفاعل انما يفعل بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي وهو معنى
الاختيار واذ المختار هو الذي يجب وجود فعله تعالى تبعا للداعية الثاني قول من انكره واختلفوا
على مذهبين الاول قول محمود الخوارزمي ان الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة
باعتبار الداعي يصير اولى بالوقوع من لا وقوعه واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن
عدمه لم يكن للاولوية اثر اذ يوجد الفعل معها في وقت ويعدم في آخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع
والآخر بالعدم يفتقر الى مرجح لامكان الراجح منهما لانتفائه عن الماهية فلا يصدر عن الاولوية
لانها يفرض مع عدم العدم ثابتة فلا بد من مرجح آخر وان لم يمكن عدمه كانت الاولوية وجوبا لا
يتغير الحكم بتغير الالفاظ فان الفعل اذا امتنع عدمه كان هو القول الاول سواء سميتموه وجوبا
او لا الثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل مع الداعي كهو مع القدرة لا يترجح
وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في حق الفاعل المختار جائز بخلاف الموجب

فان الجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يرجح احد الانائين المتساويين لا لمرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان سلك احدهما من غير مرجح وادعوا الضرورة فيه ومحققوا الفريقين انكروا ذلك والا لانسد باب اثبات الصانع تعالى اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن الى المؤثر في احد طرفيه واعتذروا بان المحال ترجيح الممكن من ذاته لا لمرجح اما ترجيح القادر لاحد طرفي الفعل لا لمرجح زائد فليس بمحال والزموا ايضا انسداد اثبات الارادة لله تعالى لان الدليل انما هو جواز الوقوع في كل وقت فتخصيص بعضها به يفتقر الى مرجح هو الارادة ولقائل ان يقول يجوز ان يترجح الايجاد بوقته لا لمرجح اخر **قال** ومنها انه تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير **اقول** العالم لا يحتاج الى تفسير لان معنا شوئه العلم وشيء ضروري التصور وكذا قوله واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون الى ان تصوره ضروري بالضرورة واستدل اخرون عليه بان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرفنا العلم بغيره دار ولاني اعلم اني عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاص فيكون تصوره مسبوقا بتصور العلم المطلق وهما ضعيفان اما الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم بمعنى ان العلم الة له وحكاية عنه وصورة متساوية كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هي صورة له والعلم يتوقف على الغير توقف المكتسب على كاسبه اعني المعلول هنا على علمه الذهنية واما الثاني فلانه في الوجود وذهب اخرون الى ان تصوره مكتسب ثم اختلفوا في حده فذهب بعضهم الى انه صورة متساوية للمعلوم في العالم وقد مر ضعفه واخرون الى انه نسبة واضافة بين المعلوم والعالم واخرون الى انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وينقض بالتقليد واخرون الى انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والحق الاول اما العالم فعند المتميز انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الاحكام **قال** والدليل عليه ان افعاله محكمة متقنة تتبين ذلك لمن عرف حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها وساير الموجودات وكل من صدر عنه افعال محكمة منتظمة عالما

ضروري

ضروري استدل المتكلمون على انه تعالى عالم بان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يدل عليها فان العالم اما فلكي واما عنصري واثار الاحكام ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات والنيرات وتفاوتها في القرب والبعد المقتضيان للسخونة والبرودة حتى تتكون المركبات واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظ ومن وقف على علم الهيئة عرف الاتقان الثابت فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظ فان الاثار الصادرة في الحيوانات من خلق اعضائها لمنافعها ظ ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهورا تاما واما المقدمة الثانية فضرورية وايضا فان الله تعالى قادر على امر ويستحيل صدور الفعل عن القادر الا بعد علمه به وللاوائل في هذا الباب طريق اخر وهو انه تعالى حاصلة لذاته ولا نعني بالعلم الا الحصول فهو عالم بذاته ويمكن اقترانه مع غيره في المعقولية فامكان الاقتران لا يتوقف على الاقتران الذهني لانه نوع من الاقتران ولا يعقل امكان التوقف الشيء على وجوده فذاته يصح عليها المقارنة وهو معنى العقل ولنا على هذا البرهان ايرادات ذكرناها في كتاب النهاية **قال** ولكونه واجبا لذاته وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعض اولى من بعض بان يكون مقدورا دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر على جميع ما يصح ان يقدر عليه عالما بجميع ما يصح ان يعلم كليا كان او جزئيا فيكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر عليهما **اقول** لما بين انه تعالى قادر وعالم اراد ان يبين انه تعالى قادر على كل المقدورات وعالم بكل المعلومات والاوائل لم يتفق عليه فافتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى واجب الوجود دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محتاج الى المؤثر ولا بد ان ينتهي الى الواجب فعلة الحاجة وهي الامكان ثابتة في الجميع فتساوي نسبتها اليه سبحانه بالانتساب لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع وكذا في كونه تعالى عالما لانه لما تساوت الاشياء بالنسبة اليه استحال تخصيص بعضها بالعلم دون بعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل معلوم وهي صفة نفسية لاستحالة استناد صفته الى غيره والصفة

النفسية متى صحت وجبت والا لم تكن نفسية فيثبت انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا خلافا لمعظم الفلاسفة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور مختص بالممكن فان الواجب والممتنع يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذى يصح وجوده عن القادر وعدمه واما العلم فمشترك بين الجميع فان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء **قال** ويكون مقدوره ممتد الحكماء بلا توسط شيئا واحدا والباقى بتوسط **اقول** ذهب الاوايل الى ان الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شئ اخر واحدا لا ازيد والباقى بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لان مفهوم صدور الاول عنه مغاير لمفهوم صدور الثانى وهذان المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجبا وكذا ان كان احدهما داخلا وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الاخر ويتسلسل وهذا الكلام فى غاية السقوط لان مفهوم الصدور اعتبارى لا تحقق له فى الخارج والا لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالاخر وامتناع سلب شيئين عن واحد **قال** ومعلومه كل ما لا يتغير واما المتغيرات فلا يكون من حيث التغير معلومة له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجئ القول فيه **اقول** هذا البحث اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا متغيرا او لا لما تقدم واختلف الاوايل فنفى قوم منهم العلم مطلقا اما بذاته فلامتناع انتساب الشئ الى نفسه واما بغيره فلامتناع كونه محلا للصور المتكثرة وهو خطاء لامكان ان يعقل الشخص نفسه والعلم لا يستدعى الصورة ومنهم من منع كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من عكس ومنهم من منع علمه بما لا يتناهى لعدم تميزه عن غيره ومنهم من منع كونه عالما بالجزئيات الا على وجه كلى وهو مذهب اكثر الفلاسفة والا لزم تغير العلم عند تغير المعلوم والا لم يكن العلم علما فان العلم من شرطه المطابقة ولا يمكن مطابقة شئ للنقيضين وعلمه تعالى يستحيل تغيره لاستحالة كونه محلا للحوادث وانما قال من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استندت الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر اذا تحاذيا والارض متوسطة بينهما حصل خسوف فان

هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل الكسوف او لا ولا يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم عدم لامتنع بقاء العلم ولو علم انه سيكون ثم وجد عدم الاول ووجد العلم بانه كاين واختلف المتكلمون فى الجواب عنه على وجوه الاول قال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة بان العلم بان الشئ سيكون هو بعينه علم بانه كاين عند وجوده فان من علم ان زيدا سيوجد فى غد فانه فى الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم اخر وليس بجيد فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده فى المستقبل وعدمه فى الحال ويعتبر فى تحققه هذان الامران والعلم بالوجود فى الحال يشترط فيه الوجود الحالى دون الاستقبالى فيتغايران والعلم بان زيدا سيجئ فى الغد لا يحصل عند حصول الغد الا مع حصول العلم بمجئ الغد وح يحصل علم اخر غير الاول من مقدمتين احدهما المعلوم الاول والثانية العلم بمجئ الغد الثانى ذهب اخرون من قدماء المتكلمين انه لا يعلم الموجود الزمانى الا عند وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير فى علمه تعالى لانه من قبيل النسب والاضافات وكما جاز تغير الاضافات فى حقه تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل بالمعية والمعية تتبدل بتجدد البعدية ولا استحالة فيه والاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها فى ذاته واتصافه بها كاتصافه بالامور السلبية الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة كالقدرة واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه فكما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه ولا يصير القادر عدما عند عدم مقدوره ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذلك العلم وهذا هو الحق **قال** وايضا عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبايح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغنى عنها **اقول** اختلف الناس فى انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ثبوته لما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم الجهل او الحاجة واللازم باطل والملزوم مثله وبيان الشرطية ان الفاعل للقبيح انما يفعله لو كان محتاجا اليه او جاهلا به لامتناع صدوره من العالم بقبحه الغنى عنه لانتفاء داعى الحاجة والحكمة والداعى شرط فى التاثير واما استحالة الثانى فظاهرة لانه تعالى عالم بكل شئ غنى عن كل شئ وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او عبث ويستحيل وقوعهما عنه تعالى وذهب اخرون

الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لاستحالة وقوع مقدور بقادرين وقال الكعبى انه تعالى لا يقدر على خلق علم ضرورى يتعلق بما علمناه مكتسبا والا لزم الشك فى الضروريات على تقدير ان يخلق فينا علما ضروريا بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب فيقع الشك فى الثانى والجواب عن الاول ان القدرة لا يستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفى القدرة عليه وعن الثانى ان كونه طاعة وعبثا من صفات الفعل واصله مقدور ولا يخرج الفعل عن التماثل وعن الثالث ان القدرة لا يستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ممكن **قال** ومنها انه تعالى حى لامتناع كون من يمكن ان يوصف بانه قادر عالم غير حى ويفسرون الحيوة بما من شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى حى واختلفوا فى معناه فعند ابى الحسين البصرى ان معناه انه لا يستحيل ان يكون قادرا عالما وليس للذات صفة باعتبارها ينتفى الاستحالة بل ليس الا الذات المتميزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة من شانها ان تصير الذات الموصوفة بها يصح عليها القدرة والعلم لان الذوات التى يصح عليها القدرة والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاص الذات بما لاجله اتصفت بهذه الصفة دون غيرها لزم الترجيح من غير مرجح و الحق ما ذهب اليه ابو الحسين لان الذات مخالفة لغيره من الذوات فتتميز باتصافها بهذه الصفة لذاتها **قال** ومنها انه تعالى مريد وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه فى وقت دون وقت يحتاج الى مخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعى الذى مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا فى محل وبذلك ينتقض حد الجوهر والعرض الذين مر ذكرهما **اقول** اتفق المتكلمون على انه تعالى مريد ونعنى بالارادة ما يقتضى ترجيح احد المتساويين على الاخر لانه تعالى قادر على جميع المقدورات ونسبة القدرة الى الطرفين على السوية فذاته تعالى بالنسبة الى جميع المقدورات على السوية وكذا قدرته فلا بد من مرجح اخر غير ذاته يقتضى ترجيح

احد المقدورات بالوقوع دون غيره ويقتضى اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الاوقات لتساوى نسبة الفعل اليها ولا نعنى بالارادة سوى هذا المرجح والعلة الاولى عامة والثانية خاصة بالزمانية واختلفوا فيه فذهب ابو الحسين وجماعة من المتكلمين الى انه عبارة عن الداعى وهو علم الفاعل او ظنه او اعتقاده باشتمال الفعل على المصلحة فيحصل الرجحان بسبب ذلك العلم او الظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد منتفيان فى حقه تعالى فيبقى العلم هو المرجح وذهب الاخرون الى اثبات امر زائد على العلم والظن والاعتقاد لانا اذا قصدنا ايجاد شىء نجد حالة زائدة على العلم باشتمال الفعل على النفع وهى الميل اليه فان الحركة الاختيارية انما تقع منا لمبادى اربعة القوة المحركة التى هى فى العضلات تحريكا نحو القبض والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة للقوة الشوقية التى هى الميل التابعة للقوة الادراكية اما العلم او الظن او التخيل فان الجائع يرجح تناول احد الرغيفين والعطشان يرجح شرب احد الانائين مع تساويهما فى المنافع والارادة مغايرة للداعى هذا فى حقنا واما فى حق واجب الوجود فتمتنع عليه القوة المحركة والشوقية فيبقى العلم من جملة انواع الادراك خاصة والارادة وهى مغايرة للعلم لان التخصيص لاحد الفعلين وايقاعه فى احد الوقتين مع التساوى لا بد له من مرجح ولا يجوز ان يكون هو القدرة لان شانها الايجاد مطلقا لا التخصيص ولا العلم لانه تابع للمعلوم فيتاخر عنه بالذات والمرجح متقدم على الفعل بالذات واختلف المثبتون للزائد فعند الاشاعرة انه تعالى مريد بارادة قديمة لاستحالة انه مريد لذاته والا لزم ارادة جميع المرادات فيقع النقصان وعند ابى هاشم وغيره من مثبتى الاحوال انه تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل اذ يمتنع ان يريد لذاته ولا لارادة قديمة لبطلان المعانى القديمة عندهم فوجب انه يريد لارادة حادثة وليست فى محل لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا تحل فى جسم جماد لامتناع اتصافه بالارادة ولا فى حيوان لرجوع حكمها اليه فكانت مجردة وبهذا ينتقض حد الجوهر والعرض فان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع والارادة كذلك وليست جوهرا والعرض هو الموجود فى موضوع والارادة كذلك عرض وليست فى موضوع وهؤلاء يمنعون

هذين الحدّين فانّ العرض عندهم ما عرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب باطل امّا اوّلاً فلامتناع وجود صفة لا في محلّ وامّا ثانياً فلاستلزامه التسلسل لانّ كلّ حادث لا بدّ له من ارادة **قال** والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضي وجوب كون المريد عالماً **اقول** هذا اشارة الى دليل اخر على انّه تعالى عالم مستفاد من كونه تعالى مريداً ولهذا اخّره الى اثبات الارادة لانّ المريد يخصّص احد المقدورات المتساوية بالنسبة اليه بالوقوع تبعاً للداعي الذي هو العلم لاشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالماً بالضرورة ولولا الداعي لكان ترجيحاً من غير مرجّح **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دائم الوجود باقياً فيما لم يزل ولا يزال والاشعريّة يقولون بانّ البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات **اقول** من خواصّ واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال فهو قديم ازليّ باق سرمديّ لانّه لولا ذلك لجاز عدمه في بعض الاوقات والثاني باطل والّا لكان ممكناً لا واجباً لذاته هذا خلف واختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحقّقون انّه باق لذاته لاستحالة احتياجه الى غيره وقال الاشعريّ انّه باق ببقاء قائم به ثمّ اختلفوا فقال بعضهم انّ ذلك البقاء باق لذاته وقال اخرون انّه باق ببقاء قائم بذلك البقاء وقال اخرون انّ بقاء البقاء قائم بذاته تعالى كقيام البقاء به والكلّ باطل والّا لزم افتقار البقاء الى البقاء وتسلسل ولانّ البقاء لو بقي لذاته لاستغنى في بقائه عن الذات والذات باقية فكانت الذات محتاجة الى الصفة دون العكس فتنقلب الذات صفة والصفة ذاتاً هذا خلف ولا يجوز ان يقوم ببقاء بقاء اخر لاستحالة قيام العرض بمثله عندهم ولا ان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها **قال** ومنها انّه تعالى سميع بصير ويدلّ عليه احاطته بما يصحّ ان يسمع ويبصر فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما **اقول** اتّفق الناس على انّه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبيّ وابو الحسين البصريّ الى انّه عبارة عن كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت فيما تقدّم انّه تعالى عالم بكلّ معلوم فثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زائداً على العلم قياساً على الشاهد فانّه

يدرك

ندرك تفرقة ضروريّة بين حال النا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حال الناظر عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما فذلك الزائد هو الادراك وقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تأثّر الحاسّة وعدمه ومنعت الاشاعرة التأثّر لما مرّ من امتناع الشعاع والانطباع وتوقّف السماع على التموّج ثمّ انّ الاشاعرة افتقروا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة لله تعالى فقالوا انّه تعالى حيّ وكلّ حيّ يصحّ ان يوصف بهما وكلّ من يصحّ اتّصافه بامر فانّه يتّصف به او بضدّه وضدّهما نقص والنقص على الله تعالى محال فيجب اتّصافه بهما لانّهما صفتا كمال فانّ البصير في الشاهد اكمل من غيره وكذا السامع والاعتراض المنع في الكبرى فانّ ذلك لو ثبت لكان في الشاهد سلّمنا لكن نمنع وجوب الاتّصاف باحد الضدّين سلّمنا لكن نمنع كون ضدّهما نقصاً في الغائب فانّ كثيراً من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب ونمنع كونهما صفتا كمال في الغائب والقياس باطل فانّ حسن الخلقة كمال في الشاهد دون الغائب والحقّ ما ذكره ابو الحسين من انّه نوع من العلم فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى وصفناه بهما وقد اشتمل الكتاب العزيز على اثباتهما له ويصحّ الاستدلال بالسمع عليه **قال** وكذلك يطلق عليه انّه متكلّم والكلام عند اهل السنّة معنى في ذات المتكلّم به يخبر بايجاد الحروف والاصوات التي تتألّف منها الكلام عمّا يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والاصوات المؤلّفة تأليف الكلام لا يكون متكلّماً كالببغاء والمعتزلة يقولون كلّ من يوجد حروفاً واصواتاً منتظمة دالّة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلّم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلّم **اقول** اتّفق المسلمون على انّه تعالى متكلّم بالسمع ولانّ الكلام امر مقدور والله تعالى قادر على جميع المقدورات وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلّماً واختلفوا في معناه فقالت الاشاعرة انّ الكلام معنى قائم في نفس المتكلّم مغاير للعلم والارادة وغيرهما من المعاني النفسانيّة يعبّر عنه بالحروف والاصوات التي تتألّف منها الكلام المسموع به يخبر المخبر عمّا يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف ويأمر الامر به وينهى الناهي الى غير ذلك من المقاصد التي يدلّ عليها العبارات ومن لا يثبت له ذلك المعنى لا يكون متكلّماً وان وجد الحروف والاصوات المتكلّمة المنتظمة انتظام الكلام كالببغاء وتسمية هذه الحروف والاصوات بالكلام

قالوا

قالوا وهذا المعنى قديم واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار لاستحالة الاخبار عن المعدوم بالماضي والامر والنهي ثم يتعلق بالموجودات عند وجودها فيصير امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك وهذا غير معقول والمعتزلة انكروا هذا المعنى وحدوثه وقدمه وجعلوا المتكلم هو الموجد لحروف واصوات دالة على المعاني الذهنية اما في الامر فعلى الطلب الذي هو الارادة واما في النهي فعلى طلب الترك الذي هو الكراهية واما في الخبر فعلى معناه ثم المتكلم ان كان جسما اوجد الحروف فيه كالانسان والا اوجدها في جسم جمادي كالباري تعالى لانه المعقول من اطلاق المتكلم في حقه **قال** وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة له غير العلم بها يدرك الموجودات خاصة من جملة المعلومات وهي غير السمع والبصر والحيوة **اقول** ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته لله تعالى واختلفوا في معناه فعند الاكثر انه العلم ولخوزان انه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لغير هذين النوعين كالمشمومات وغيرها من المحسوسات وغيرها من الكليات لان الادراك ان كان للكلي كان علما وان كان للجزئي كان سمعا وبصرا وللقسم مغاير للاقسام **قال** ومنها انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير ان يكون الالهة كثيرين واختلاف دواعيهم في ايجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم الهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر ساير الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية **اقول** قد تعد هذه الصفة من الثبوتية باعتبار ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء ولكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليه واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فان القرآن

ناطق به في مواضع كثيرة وهذه الصفة لا يتوقف السمع عليها وبالعقل والمشهور دليلهم دليل التمانع وتقريره ان نقول لو كان في الوجود الهان لزم المحال بيان الشرطية ان الاله عبارة عن ذات متصفة بالصفات السابقة التي من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلاف دواعيهم بان يريد احدهما ايجاد شيء ممكن في وقت معين على وجه معين ويريد الاخر عدمه او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوجه فان وقع المرادان اجتمع المتقابلان وهو محال بالضرورة وان عدما فكذلك ولانه يلزم من عدمهما وجودهما اذ المقتضي لعدم هذا ايجاد مقابله لا القدرة عليه والمقتضي لعدم المقابل ايجاد هذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وهو محال وان وقع مراد احدهما خاصة كان هو الاله لاتصافه بالقدرة المطلقة دون الاخر لعجزه وانما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر ساير الصفات لان هذه حجة الوحدة يتوقف على اثبات الصفات الالهية **قال** واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس بمختلف ولو كان المتصف به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم من غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج من مفهوم الواجب لذاته **اقول** احتج الحكماء بانه تعالى واحد بان مفهوم واجب الوجود لو اتصف به اثنان فاما ان لا يتمايزا بشيء اخر او يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضناهما اثنين هذا خلف لانه المطلوب واما الثاني فلان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك والامتياز فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لا يتوقف على اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب لذاته فان الوحدة لازمة لهذا المفهوم بخلاف دليل المتكلمين المتوقف على صفات الالهية والفعل التقديري **قال** والصفات عندهم ليست بزايدة على ذات واجب الوجود لذاته بهذه الحجة بعينها بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذات

الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته وقدرته هي عين صدور الكل عنه وعلمه هو حصول الكل له وارادته عين عنايته بالكل فقط من غير ان يتوهم تكثرا في ذاته اصلا **اقول** ذهب الحكماء الى ان صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته تعالى لعين هذه الحجة والا لكان مركبا من الذات والصفات لاستحالة زيادتها والا لكان قابلا وفاعلا وقد تقدم بطلان ذلك فيكون ايضا مبدأ لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لا يصدر عنه اثنان وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى ان الصفات ليست زايدة على ذاته لاستحالة تعدد القدماء لما بينا من كون العالم هو ما سوى الله تعالى وانه محدث وقالت الحكماء وجوده الخاص به هو نفس حقيقته لانه لو كان زايدا لزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الماهية مرات غير متناهية او تاثير المعدوم في الموجود ويلزم امكانه تعالى فليس الوجود الخاص به مقارنا لماهيته بل هو نفس تلك الماهية بخلاف الممكنات التي وجودها الخاص بها زايد عليها اعترض على ذلك بان الوجود معلوم وحقيقته تعالى غير معلومة فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه وبين غيره من الموجودات وهو مقول بالتشكيك على افراده التي من جملتها الوجود الخاص به تعالى وذلك الخاص غير معلوم قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فالوجود نفس قدرته باعتبار كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار عنايته بالكل لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون كما تقدم فلا يتصور في ذاته كثرة اصلا **قال** وبعض مشايخ المعتزلة يتممون الحجة بعد اثبات هذه الصفات على انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصافها بصفات لا يعتبر فيها الوجود **اقول** القائلون بان المعدوم شيء وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى انه يستحيل اتصافه مطلقا وبعضهم جوز اتصافه بصفات الاجناس والاخرون جوزوا اتصافه بكل شيء غير الوجود وما يتبعه وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود الصانع تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغايب على الشاهد في التاثير والضرورة قاضية

ببطلان ما قالوه **قال** وابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زايدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية ويقول هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة بل وسايط بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى ويحدث بها محدثات الموجودات **اقول** ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زايدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية لان الذوات عنده متساوية وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال متساوية لا حوالنا فلا يقع الامتياز بها فلا بد من مايز غيرها وهي الحالة الخامسة ويسميها صفة الالهية وهي غير معلومة وقد بينا خطأ قوله في تساوي الذوات وهذه الصفة اختص هو باثباتها دون غيره وقال هو واصحابه ان هذه الصفات كلها احوال لا موجودة ولا معدومة لان وجودها يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن مقتضاها فهي احوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى ويحدث بها محدثات الموجودات **قال** ومتأخروهم كابي الحسين البصري ومن تبعهم يقولون ان صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات والارادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زايد على الذات وليس وجوده مشتركا بينه وبين غيره وانما يكون العلم باضافته الى المعلومات تتغير تلك الاضافة بتغير تلك المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها **اقول** ذهب ابو الحسين البصري من متأخري المعتزلة ومن تابعه ان صفاته تعالى نفس حقيقته وليست زايدة عليه الا في المعقولية لاستحالة كونها قديمة اذ لا قديم سواه وكونها محدثة والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته حي لذاته وباقي الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات لامتناع ان يكون له تعالى آلة ينفعل

عن المدرك واما السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة هي العلم
فهو علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات توجد
في جسم جمادي بقدرته عليه وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لكنه عمّم الحكم فجعل
وجود كل شيء نفس حقيقته فانه لو كان زايدا لزم اتصاف المعدوم بالموجود او يكون الشيء شرطا
في نفسه التالي بقسميه باطل فليس عنده وجود مشترك معنى بل لفظا وجعل العلم اضافة تتغير
تلك الاضافة بتغير المعلوم مردود بان يتغير الذات والحق انها صفة حقيقية يلزمها الاضافة
ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة **قال** واهل السنة يقولون كونه تعالى قادرا بقدرة
قديمة وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم **اقول** ذهب الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله تعالى ثم
فجعلوا له بكل وصف معنى قديما فهو قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحيوة ومريد بارادة قديمة
وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك عندهم قديم لان المفهوم من كونه
قادرا مغاير للمفهوم من كونه عالما لجواز الشك في احدهما عند العلم بالاخر وليس هو الذات
ايضا والا لزم من تعقل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل الزيادة في
الوجود واثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات والعلم و
نسبة بين العلم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقولون ان الصفات ليس هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست
احديهما هي الاخرى والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدم كاليد جعلها امرا مغايرا للقدرة
والوجه جعلها صفة وراء الوجود والاستواء صفة اخرى للسمع واستدل النفاة بانا مامورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دل على ما ذكرناه وغيره غير متصور ومثال السمع و
ومذهب ابي الحسن الاشعري ان الصفات ليست هي ذاته لما تقدم من المغايرة في المعقولية

ولو كانت هي الذات لاتحدتا ولا غير ذاته فان الغيرين ذاتان ليست احديهما هي الاخرى وهذه الصفات
وان كانت زايدة على الذات ليست ذاتا فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا بحث لفظي **قال**
وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فان القدرة متساوية النسبة
الى جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات **اقول** ذهب فقهاء ما وراء النهر من الحنفية الى اثبات
صفة لله تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء وهي مشتركة بين الموجودات والمعدومات فلا بد من اثبات صفة اخرى يجب
بها الفعل وهو التكوين مختص بالمخلوقات وليس هو الارادة لان شانها التخصيص لا التاثير و
هو خطاء فان التاثير مستند الى مجموع القدرة والارادة وهذا التكوين لو كان ثبوتيا فان كان قديما
لزم قدم الاثر وان كان حادثا كان محلا للحوادث وهو محال **قال** وعند اهل السنة انه تعالى
يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص
القران والحديث **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى مع انه ليس في جهة وقد
خالفوا سائر العقلاء فيه واحتجوا بوجوه الاول القياس على الموجودات المرئية وتقريره ان نقول ان
الجوهر والعرض مرئيان وهذا حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصح ان يكون علة لانه عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حق
الله تعالى فيلزم وجود الحكم لوجود علته والجواب ليس كل حكم يجب تعليله والا لزم التسلسل سلمنا
لكن نمنع كون الجوهر مرئيا فان المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الا اللون والضوء وغيرهما
انما يرى بتوسطها سلمنا لكن لا نسلم اشتراكه فان صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة رؤية
العرض وبالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة سلمنا لكن نمنع انحصار المشترك وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم ان بين مشتركا اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي لانا
نقول فامكان الرؤية عدمي فجاز تعليله بالعدمي سلمنا صحة الرؤية امر ثبوتي فجاز تعليله بالعدمي
سلمنا لكن يجوز التعليل بالوجود الحادث والممكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجود المعلول

لكن

لانتفاء شرط او حصول مانع سلمنا لكن نمنع اشتراط الوجود خصوصاً على مذهب الاشعري فانه ذهب الى نفس الماهية الثاني نص القرآن في قوله تعالى رب ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية ممتنعة لما سالها وقوله تعالى الى ربها ناظرة وقوله فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة والجواب ان السؤال وقع لقومه لقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتطابق السمع والعقل اولى واجل الآلاء او تقديراً نعمائه تقديره ثوابه بها والتعليق على استقرار الجبل حال حركته وهو ممتنع الثالث الحديث وهو قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب انه محمول على قوة العلم بحيث يصير ضرورياً لا شبهة فيه **قال** والمشبهة قالوا انه تعالى في جهة الفوق يمكن ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم لا كالاجسام وقالوا انه خلق آدم على صورته **اقول** ذهب المشبهة الى انه تعالى مرئي لانه في جهة فوق لامتناع وجود مجرد عن الجهات العدم تعقله الا في جهة وليست الا فوق لانها اشرف فيصح انه يرى وبعضهم قال انه تعالى جسم لا كالاجسام لقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته والجواب البرهان القاطع الدال على وجود المجرد عن الجهات ثابت لما بيناه من ان كل حاصل في جهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وتصور الوهم عن ادراكه لا يقتضي الحكم بنفيه مع تصور العقل له وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا به انه طويل عريض عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئاً آخر غير ذلك كان نزاعاً لفظياً والحديث ورد على سبب وهو ان رجلاً ضرب وجه عبده فقال له النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي صورة العبد **قال** والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى والحكماء قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة الاجسام والاجسام المشفة لا ترى مع كونها في جهة واكثر الاعراض لا ترى والمرئي عندهم ليس غير اللون والضوء وانما يرى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام في صفات الثبوتية **اقول** اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى واستدل

المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس بمقابل ولا في حكم المقابل فيمتنع عليه الرؤية والاولى مبرهنة والثانية ضرورية والثاني لو كان مرئياً لرأيناه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الشرائط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا ليس الا سلامة الحاسة وباقي الشرائط وهو عدم القرب المفرط والبعد المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته منتف الثالث الرؤية انما هي بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثاني فلقوله تعالى لا تدركه الابصار وتمدح بنفي ادراكها له لانه بين مدحتين فيكون اثباته نقصاً وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى لن تراني وهو لنفي الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الآيات واما الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضاً وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول والنفوس لانها ليست ذوات جهة فلا تكون مقابلة ولا في حكم المقابل بل الاجسام الشفافة مع انها في جهة ليست بمرئية وكل كثير من الاعراض كالصفات النفسية كالعلم والارادة وليس المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرهما لا يمكن رؤيته **قال** واما غير الثبوتية من الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب كالاثنينية او احتمال قسمة بوجه من الوجوه وذلك لاحتياج ما يكون كذلك الى الكل واحد من اجزائه واقسامه وذلك ينافي كونه واجباً لذاته وكونه مبدأ اول لكل ما عداه **اقول** من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية وغيرها خارجاً وتعقلاً كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينية فيه او احتمال قسمة بنوع من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجاً الى جزئه وجزئه غيره فيكون محتاجاً الى الغير وذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدأ اول الكل ما عداه لان امكانه يقتضي الى مبدأ لا يكون هو مبدأ له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك **قال** ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او حيز ومحل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل وكذلك لا يمكن ان يكون متحداً بغيره والباقي حسيرة وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك اذ قالوا انه في جهة فوق او

جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى جواز حلوله في قلوبنا واوليائه ولعل مرادهم غيرما نعني به من حلول الاعراض في محالها **اقول** ذهب المحققون الى انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محله لانه كل ما كان كذلك كان مفتقراً الى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول الغنى عن المحل فيه والاحتياج ينافي الوجود ولهذا المعنى لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لتوقف ذلك على الحصول في الحيز والجهة والمحل وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك فقالوا انه تعالى في جهة فوق وانه جسم لا كالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية انه تعالى حال في قلوب العارفين فان عنوا به حلول العرض في المحل فهو باطل بما تقدم وان عنوا به شيئاً اخر فلا بد من بيانه **قال** ولا يجوز ان يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته لانه تعالى فاعل لكل ما سواه فلو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته وح تكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية فيكون فاعليته تعالى قبل فاعليته وهو محال وذلك مخالف لما ذهب اليه القائلون بالفاعلية التكوين **اقول** الفاعلية تطلق على النسبة بين الفاعل واثره وهي زائدة في المعقولية وليست ثابتة في الخارج وتطلق على كونه تعالى مبدء لغيره وفاعلاً اى كونه بحيث يصدر عنه الاثر وليس زائداً على الذات والا لزم منه التسلسل والدور وبيان ذلك ان فاعليته ح يكون مغايرة لذاته فيكون ذاته فاعلة في تلك الفاعلية لانه تعالى فاعل لكل ما يغاير ذاته وذلك يستلزم ثبوت فاعلية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى ويتسلسل ولان تلك الفاعلية مسبوقة بفاعليته فيكون فاعليته قبل فاعليته وهو دور وهذا المذهب يخالف لما ذهب اليه المثبتون للتكوين والايجاد **قال** ولا يجوز ان يكون قابلاً لشيء من الاعراض والصور او للتاثير عن غيره فيه لان اجتماع الفاعلية والقابلية فيه يقتضي التركيب **اقول** لا يجوز ان يكون الله تعالى قابلاً لشيء من الصور والاعراض يؤثر فيها ذاته ولا للتاثير عن غيره اما الاول فلاستحالة اجتماع القبول والفعل في ذات واحدة والا لزم التركيب فان جهة الفعل مغايرة لجهة القبول اذ الفاعل يجب عنه الفعل والقابل لا يجب عنه القبول

والشيء

والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالوجوب والامكان وليس بجيد فان نسبة الوجوب باعتبار الفاعلية انما الممتنع لو اتحد الاعتبار نعم يستحيل ان يتصف بما يتصف به الاجسام من الصور والاعراض وهو ظاهر واما الثاني فلانه واجب فلا ينفعل عن غيره **قال** ولا يجوز ان يكون له الم لان الالم انما يحدث من ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضاً لا يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك وانفعال وتاثر من الغير ملائم المزاج او الطبيعة والحكماء قالوا اللذة هو ادراك الملائم وهو تعالى عالم الذاته بذاته واشد الملائمات بالقياس اليه هو ذاته فلذته اعظم اللذات **اقول** اتفق العقلاء على نفي انتفاء الالم عنه تعالى اما المتكلمون فقالوا ان الالم من توابع المزاج وهو منفي في حقه تعالى واما الحكماء فقالوا الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه صادر عنه فلا يكون منافياً له واما اللذة فقد نفاها المتكلمون لانها مزاج له تعالى والحكماء نفوا اللذة بهذا المعنى عنه واثبتوا اللذة العظيمة التي هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم وقد تبين انه تعالى مدرك لذاته التي هي اكمل الموجودات وادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب اللذة فادراكه تعالى اشد الادراكات فلذته اعظم اللذات وابتهاجه اشد من كل ابتهاج **قال** ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئاً واحداً الا بان ينتفي احدهما ويبقى الاخر او ينتفيا معاً ويحدث شيء ثالث فان ذلك محال مثلاً وقوم من القدماء قالوا كل من تعقل شيئاً تعقلاً تاماً اتحد بمعقوله ذلك واليه ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرنا غير معقول فهذا ما ذكره مثبتوا الصفات ونفاتها **اقول** الاتحاد يطلق على صيرورة شيئين شيئاً اخر بان يعدم عن الاول شيء ويحدث فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت بالصورة الهوائية او بان يمزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال لهما الخشب سريراً وهذان ممكنان لكن اطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وان كان ممكناً في حق غيره تعالى الا انه يستحيل في حقه تعالى ايضاً لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته جزء من غيره واما الاتحاد الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً لا باحد المعنيين بل بان ينتفي الذاتان ويتحد

احدهما

في مذهب الاشاعرة في الافعال

احديهما بالاخرى وهذا ضرورى البطلان فان الشيئين ان بقيا بعد الاتحاد بحالهما فهما اثنان وان عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عدما معاً ووجد ثالث فلا اتحاد بل اعدام شئ وايجاد اخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئاً اتحد ذاته بذلك المعقول واليه مال الرئيس في المبدء والمعاد لان الصورة العقلية اذا حلت الجوهر العاقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل وانما يكون ذلك مع الاتحاد والا كان ما هو بالقوة بعد بالقوة والملازمة ممنوعة ثم لو اتحد العاقل بمعقوله لزم ان لا يعقل الاشياء واحداً او يتحد الذوات المعقولة في انفسها اذ مضى وقوم من الصوفية قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى الذى ذكرناه **قال** الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثراً وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادراً وقد فرض قادراً هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالى باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثراً بقدرته وقد ثبت انه تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالى فلان ذلك المقدور اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما او لا يوجد منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه عدم وقوعه بكل واحد منهما لاقتضاء استغنائه عن الاخر فلو وقع بينهما لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع عن المستغنى عنه واما الثانى فلان كل واحد منهما ح لا يكون قادراً على ايجاده ولا يكون واقعاً بل بالمجموع وقد فرض قادراً هذا خلف واما الثالث فلاستلزامه المطلوب وهو خروج احدهما عن كونه قادراً فيبقى القادر واحداً وكذا الرابع **قال** وقال ابو الحسن الاشعرى هذا انما يلزم ضد تقدير كونهما مؤثرين ولذلك نجوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة ولكن قدرته تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا اثر لها في الفعل الا

في مذهب ابي الحسن في قدرة العبد

ان العبد الذى يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسباً للاول ولا يسمى بذلك للثانى ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود **اقول** مذهب ابى الحسن الاشعرى ان للعبد قدرة لانا نجد لها تفرقة ضرورية بين القادر على الشئ والزمن لكنها غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين وح انما يلزم المحال الذى ذكروه لو كانت مؤثرتين اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور فهى اولى بالتاثير من قدرة العبد وانها مقارنة للفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادراً عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير القادر الا ان العبد الذى يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل من لا قدرة له ويقال لهذا الاقتران كسب فهو ثابت للاول دون الثانى ولا تاثير لغير الله تعالى فانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادراً والا فترجيح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد التقسيم والا ثبت الجبر وهذا الكلام في غاية الرداءة فان معنى القدرة هو الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذى اثبته ان كان فعلاً للعبد بطل قوله والا فلا يقع به فرق ولا معنى تحته والعبد حال وجود الداعى والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا يقتضى نفى القدرة كما سبق اذ يجوز الترجيح من القادر باحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم ات في حق البارى تعالى والجواب فيهما واحد واعلم ان المحال انما ينشأ لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد واما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعاً امكان صدور حركة جسم عن قادرين وكون احدهما يعين الاخرى لو وقعت بالاخر ضعيف لامكان صدور تلك الحركة عن الاخر **قال** وقال القاضى الباقلانى من اهل السنة ان ذات الفعل عن الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب المعنى من قول ابى الحسن وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه **اقول** ذهب القاضى ابو بكر الباقلانى من الاشاعرة الى ان ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او معصية فانها صفات تصدر من العبد بحسبها يستحق الثواب والعقاب

نصر به اليتيم واحدة وتختلف باعتبار وقوعها على وجه الطاعة إذا قصد التأديب وعلى وجه المعصية إذا قصد الظلم فأصل الضربة منه تعالى لكن كونها طاعة أو معصية تستند إلى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بمعتمد لأن هذه الصفات آثار وأفعال وإذا جوز ثم صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الأفعال الواقعة منه من غير احتياج إلى تحمل مثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول أبي الحسن الأشعري حيث أسند الفعل إلى الله تعالى وخالفه من حيث إثبات صفة الفعل صادرة عن العبد وأبو الحسن لم يثبت له أثرا البتة وذهب أبو إسحق الشيرازي إلى أن القدرتين مؤثرتان في الفعل أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب خطأ لما مر من أن كل واحدة إن لم تستقل فليست بقدرة وإن استقلت استغنى بكل منهما عن الأخرى **قال** وذهب المعتزلة وأبو الحسين البصري وإمام الحرمين من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل وإرادة بها تتم مؤثريته فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا إذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا للداعية التي هي إرادته والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس إليها مع القدرة يصير واجبا قال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة إن الفعل عند وجود القدرة والإرادة يصير أولى بالوجود ليس ذلك بحق فإن مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية أولوية وإن لم يجز فهو الوجوب وإنما غير اللفظ دون المعنى **أقول** اتفقت العدلية كأبي الحسين البصري وغيره من المعتزلة ووافقهم إمام الحرمين على أن للعبد قدرة مؤثرة في أفعاله واختلفوا فذهب بعضهم كأبي الحسين وغيره من المحققين إلى أن العلم باستناد أفعالنا إلينا ضروري وآخرون إلى أنه استدلالي من وجوه الأول أن أفعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفي بحسب صوارفنا فيكون مستندة إلينا الثاني لو كان الله تعالى هو الفاعل لأفعالنا لكان أنواع الكفر والظلم وجميع المناهي صادرة عنه تعالى فكان يقبح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب عليه الثواب الثالث أنه تعالى أمر ونهى وإنما يقبح لو كنا قادرين وإلا لجاز منه أمر الجماد ونهيه وهو باطل بالضرورة الرابع لو كانت الأفعال

مستندة

مستندة إليه تعالى لامتنع التكليف لقضاء الضرورة بقبح تكليف الأعمى نقط المصحف والزمن الطيران إلى السماء فكان بعث الرسل عبثا وجاز تعذيب المطيع وإثابة العاصي وذلك خروج عن الشريعة الخامس الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى الناس وتنزيه الله تعالى من أنواع الظلم قالوا وهذه القدرة سابقة على الفعل وإلا لقبح تكليف الكافر بالإيمان ولما انضمت الإرادة إليها تمت المؤثرية فصدر الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال أبو الحسين البصري إن الفعل يصير واجبا لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجح ولا ينافي ذلك قدرته لأن الفعل واجب بالداعي جائز من حيث القدرة كما نقول في واجب الوجود وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة إن الفعل مع القدرة والداعي لا يصير واجبا بل أولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح إذ المرجح موجود ولا الجبر لأن الطرف المرجوح ممكن ولا يجب الراجح وهذا ليس بجيد لأن مع الرجحان إن أمكن المرجوح جاز وقوعه في وقت وعدمه لآخر فترجيح أحد الوقتين بالوقوع والآخر بعدمه إن افتقر إلى مرجح آخر لم يكن المرجح الأول كافيا ولا مرجحا وإن لم يفتقر ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال وإن لم يمكن المرجوح كان الراجح واجبا فلا يكون أولوية بل وجوبا وإنما غير اللفظ مع بقاء المعنى **قال** والحكماء أيضا قالوا بمثل ذلك أعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والإرادة والذين قالوا بمؤثرية الله تعالى وحده صرحوا بأنه تعالى مريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا إنه يريد ما يفعله وأما ما يفعله العبد فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى **أقول** والحكماء وافقوا المعتزلة على وجوب الفعل بقدرته وإرادته لما تقدم والذين قالوا بأن المؤثر في جميع الكائنات هو الله تعالى وهم الأشاعرة ذهبوا إلى أنه تعالى مريد لكل الكائنات وأنه الفاعل لها وفعله بالإرادة لا بالإيجاب فيكون مريدا للكل أما المعتزلة فإنهم قالوا كل ما يفعله الله تعالى منها فإنه بإرادة مخصصة لوقوعه بوقت دون وقت واختياره وأما ما يفعله العبد فإن كان طاعة كان الله تعالى مريدا لها لا بمعنى الإرادة المخصصة للفعل فإن الفعل إنما يقع بإرادة العبد عندهم بل الله تعالى مريد بمعنى أنه طلب منه إيقاعه على وجه الاختيار لا على وجه الجبر والقهر فإرادته تعالى ليست مخصصة وإن كان معصية

لم يكن

لم يكن مريدا لها بالمعنى الاول ولا الثاني اعني الطلب لحكمة تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايرا للارادة فقالوا ان الله تعالى يريد المعصية ولا يأمر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويأمر بها لا لان من اراد تمهيد عذره على قتل عبده بعدم امتثال امره فانه يأمره بالفعل ولا يريده منه وهو خطاء لان الطلب ايضا منتف هنا **قال** فصل الافعال تنقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبح معان مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملايم او الشيء الملايم بالحسن وغير الملايم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما او عقابا وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسنا او قبيحا بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل يحكم بحسن بعض الافعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضا يحكم بهما في بعض الافعال و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبيح العقلي ما يستحق به الذم و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول بسبب اصلا **اقول** الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل او الشيء ملايما يسمى الحسن وكونه منافيا يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشيء او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذما او عقابا بسببه يسمى الحسن كالمباحات وكونه بحيث يستحق فاعله ذما او عقابا بسببه يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة

انه

انه لا حسن ولا قبح عند العقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح ما علق الشارع العقاب عليه بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسنا او قبيحا وانما الحسن والقبح بجعل الشارع فكلما امر به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح وقالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا باعتبار حكم الشارع ومنها ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع والفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضي حسنه وكذا القبيح ويتضمنه على انهما بذوات الافعال لا بصفاتها وجعلوا الشرع كاشفا عما خفي منهما لا مثبتا لهما فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه او قبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلا بالنظر والاستدلال كحسن صدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عن حسن الشرايع وقبح تركها والاولان حسنهما او قبحهما عقلي والاخير شرعي بمعنى انه كاشف والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به ذما ويدخل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما يستحق فاعله به الذم وهو الحرام لا غير والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي و الاخير شرعي واحتجوا بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب فينتفي الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله تعالى شيء فجاز الخلف في وعده ووعيده وانتفت فائدة التكليف ولانهما لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر عقلا فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع من الله تعالى ان يفعل قبيحا او يخل بواجب لان حكمته تنافي ذلك فان فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك مع علمه او لا والثاني جهل والله تعالى منزه عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما منتفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبيح لو كان عقليا لما اختلف حكمه ولما جاز له والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها وان كون

الكل

الكل اعظم من الجزء الا يمكن زوال الحكم به بسبب اصلاً وبيان شفاء التالي ان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة ولو كان قبحه بديهيا لما زال والجواب بالمنع من زواله فان هذا الكذب حسن لا باعتبار كونه كذبا بل باعتبار اشتماله على المصلحة وقبحه من حيث هو كذب لا يزول و يتعين ارتكاب الحسن الكثير وان اشتمل على قبح يسير كما ان من توسط ارضا مغصوبة يجب عليه الخروج عنه وان كان غصبا لاشتماله على اقل الضررين **قال** واما الحكماء فقالوا العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل اعظم من الجزء ولا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والاشخاص وكل ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع باحكام الشرائع المكتوبة **اقول** قال الحكماء للنفس الناطقة قوة عملية ونظرية وهي تعقل ما لا يكون من افعالنا واختيارنا وقوة عملية وهي تعقل ما يكون من افعالنا واختيارنا والعقل النظري الذي يحكم بالبديهيات من كون الكل اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين كما يقولون في الكذب المشتمل على المصلحة انه ما لا اذا خلا عنها ويسمون ما يقتضيه العقل العملي من الاحكام المذكورة اذا لم يكن مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة وهي الاحكام الثابتة في كل الشرائع كالحكم بان الانصاف والاحسان حسن ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع وهي الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى باحكام الشرائع المكتوبة **قال** والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى وعدهم واوعدهم والوفاء بما وعد واوعد واجب عقلا وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب واما بالوعيد فغير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه ان ياخذ حق نفسه وانما ذلك اليه

يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء **اقول** ذهب المعتزلة الى ان العوض واجب على الله تعالى والا لزم القبح لان الالم ان كان منه استحقاقا لم يجب وان كان ابتداء فلا بد له من العوض عليه تعالى والا لكان ظالما وان كان من غيره فان كان باختياره فكذلك وان لم يكن فان كان المولم عاقلا فالعوض عليه لكن يجب عليه تعالى الانتصاف لانه امكنه عليه وان لم يكن عاقلا كالحيوانات فقيل العوض عليه تعالى لانه اقدرها وخلق لها شهوة ولم يخلق لها عقلا رادعا وقيل عليها وقيل لا عوض واوجبوا الثواب والا لخلا التكليف عن الفائدة وكذا اللطف واجب والعقاب ايضا واجب والا لزم الاغراء بالقبح الله تعالى وعدهم بالثواب وتوعدهم على العقاب والوفاء بما وعد واوعد واجب لامتناع الكذب عليه تعالى وقالت الشيعة هم الذين عنى بقوله وقال غير المعتزلة الوفاء بالوعد واجب والا لانتفت فائدة التكليف وكان فيه نوع ظلم ومنافاة للكرم والوفاء بالوعيد غير واجب لان العقاب حق لله تعالى فيجوز له اسقاطه ولا يجب عليه اخذ حق نفسه وانما ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقا لمسمى العفو الغفور **قال** والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان بالقياس الى قدرته والقادر المحسن الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه وكان في احدهما زيادة احسان الى غيره اختاره منهما البتة **اقول** ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح لانه لما ساوى الصالح في الوجود بالنسبة الى قدرته وزاد الاصلح بزيادة نفع الى الغير واحسان اليه فان القادر لذاته الذي من شانه الاحسان الى الغير اختار ذلك الاصلح البتة واذا وجدت القدرة والداعي وجب الفعل ومنع اخرون منه والا لزم وجود ما لا يتناهى من الاحسان وهو مدفوع لامتناعه فلا يتساوى نسبته مع الصالح الى القدرة ولا يقال فاي مرتبة فرضت امكن الزيادة عليها ويدخل بذلك تحت ما لا نهاية له لانا نقول نمنع كونه اصلح لانا فرضنا الاصلح مرتبة فالزائد ليس اصلح **قال** واتفقوا على ان التكليف منه تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والاجلال اللذين لا يحصلان لهم الا به واللطف واجب وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية والثواب على الطاعة واجب وهو يشتمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام التي تصل

الی غیر المکلفین کالاطفال والبهائم فهذه جملة ما قالوه فی هذا الباب **اقول** اتفقت العدلیة علی وجوب التکلیف وهو ارادة من یجب طاعته علی ما فیه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لما فیه من التعریض للثواب وواجب لاشتماله علی اللطف وواجب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظیم والاجلال فیخرج بالمستحق التفضل وبالاخیر العوض وهو مختص بفعل الطاعة لقبح الاجلال والتعظیم لمن لا یستحقه واللطف هو ما کان المکلف معه الی الطاعة اقرب ومن المعصیة ابعد وهو واجب علی الله تعالی والا لکان ناقضا لغرضه والثواب واجب ایضا والا لزم الظلم اذ الطاعة تشتمل علی المشقة فلولا حصول النفع فی مقابلها لزم الظلم ولو کان العوض مما یصح الابتداء به لزم العبث فالثواب عوض المشقة الحاصلة من القیام بالطاعة مع التعظیم والاجلال والعوض هو النفع المستحق الخالی عن التعظیم والاجلال وهو واجب حق من یتألم منه تعالی من المکلفین وغیرهم کالبهائم والاطفال **قال** وعند اهل السنة انه لا یجب علی الله تعالی شیء ولا یقبح منه شیء ولا یقبح منه شیء ولا یفعل شیئا لغرض البتة فان الفاعل لغرض مستکمل بالغرض ولا یجوز علیه تعالی الاستکمال والمعتزلة قالوا انه تعالی یفعل لغرض یستکمل به غیره لا هو والا لکان فعله عبثا والعبث قبیح والحکماء قالوا ان علمه بما فیه المصلحة سبب لصدور ذلک عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه وبوجه ارادته من غیر تعدد فیه الا باعتبار القیاس العقلی ویسمون تلک الارادة بالعنایة **اقول** ذهبت الاشاعرة الی انه لا یجب علی الله تعالی شیء لانه الحاکم علی الکل فلا حکم علیه ولانه الموجب ولا یقبح منه شیء لان کل ما یصدر عنه حسن اذ لا صفة تقتضی الحسن سواء امره تعالی بفعله او لا ولا یفعل شیئا لغرض البتة والا لکان مستکملا بغیره واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الشرطیة ان من فعل لغرض فاما ان یکون ذلک العوض عائدا الیه فیکون منتفعا به وهو باطل واما الی غیره فیکون مستفیدا لصفة الکمالیة من انه بفعله یکون قد اوصل ما هو الاکمل بذاته والاولی وبعد ما ینفقه ذلک الکمال وبطلان اللازم ظ والجواب حکمه علی الجمیع لکن حکمته تقتضی ان لا یفعل القبیح ولا یخل بواجب علیه حکم غیره علیه بل وجوب صدوره منه نظرا الی حکمته وقد بینا ان القبح عقلی لا سمعی ونفع الغیر لا یقتضی تکمیل الفاعل بل یستدل علی کونه

کاملا فی نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحکماء ولا یفطنوا المقالتهم فانهم لم ینفوا العلل الغائیة بل اثبتوها فی کل موجود وقالوا الکامل لذاته یصدر عنه الکامل الکامل لا لغرض یعود الیه ولا الی غیره لان غایة صدور الکمال عنه لکمالیته وقالت المعتزلة انه تعالی یفعل لغرض وغایة والا لکان عابثا وهو محال فی حقه تعالی وتلک الغرض لا یعود الیه لاستغنائه عن المنافع بل الی غیره وقالت الحکماء ان علمه بما یشتمل الفعل علیه من المصلحة سبب لصدوره عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالی فورد علیهم وجود العالم علی النظام الاکمل فلو لم یکن لغرض وغایة امتنع وقوعه دائما لذلک تخلصوا بان علمه باشتماله علی المصالح والغایات سبب لایجاده عنه فان العلم الفعلی هذا شانه وعلمه تعالی فعلی بالفعل لا انفعال وهذا العلم الفعلی من حیث انه مبدأ للفعل قدرة ومن حیث تعلقه بالموجودات علی الوجه الاصلح ارادة والارادة هی العنایة ولا تعدد هنا الا باعتبار القیاس العقلی **قال فصل** قالت الحکماء الواحد لا یصدر عنه من حیث هو واحد الا شیء واحد وذلک لانه ان صدر عنه شیئان فمن حیث انه صدر عنه احدهما لم یصدر عنه الآخر وبالعکس فاذن صدرا عنه من جهتین والمبدأ الاول تعالی واحد من کل الوجوه فاول ما یصدر عنه لا یکون الا واحدا ثم ذلک الواحد یلزمه اشیاء اذ له اعتبار من حیث ذاته واعتبار بقیاسه الی مبدئه واعتبار للمبدأ بالقیاس الیه واذا ترکبت الاعتبارات حصلت اعتبارات کثیرة وح یمکن ان یصدر عن المبدأ الاول بکل اعتبار شیء واحد وعلی هذا الوجه تکثرت الموجودات الصادرة عنه تعالی واما المتکلمون فبعضهم یقولون ان هذا انما یصح ان یقال فی العلل والمعلولات اما فی القادر اعنی الفاعل المختار فیجوز ان یفعل اشیاء من غیر تکثر الاعتبارات ومن غیر ترجیح بعضها علی بعض وبعضهم ینکرون وجود العلل والمعلولات اصلا فیقولون بانه لا مؤثر الا الله تعالی والله تعالی اذا فعل شیئا کالاحراق مقارنا لشیء کالنار علی سبیل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلک الظن باطل علی ما مر بیانه **اقول** یرید الاشارة الی ترتیب الموجودات علی رأی الحکماء وذلک انهم قالوا ان مبادی العلل والمعلولات الی واجب الوجود تعالی وهو واحد بسیط فلا یصدر اثنان والا لترکب اذ

في تحقيق ترتيب الموجودات على رأي الحكيم

اذ مفهوم صدور احد الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الاخر فان دخلا او احدهما تركب والا عاد البحث ولا يجوز ان يتوالى التأثير على سبيل الترتيب والا لما وجد اثنان الا واحدهما علة للاخر او معلول قالوا فالصادر عن الاول تعالى واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ما عند وجوده فله ماهية ووجود صادر عن المبدأ وبالنسبة الى مبدئه من حيث نسبة وجوده الى ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئه عرض له الوجوب وتعقل المبدأ وهو عاقل لذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ فله بالنسبة الى ذاته الهوية والامكان والتعقل لذاته وثلثة بالنسبة الى المبدأ الوجود والوجوب وتعقل المبدأ واذا تكثرت الاعتبارات تكثرت الموجودات وباعتبار تعقله للمبدأ ووجوبه به يصير علة لعقل اخر ومن حيث ان له هوية ذو امكان ولذاته يصير مبدأ الفلك وهكذا يترتب العقول والافلاك الى العقل الاخير والفلك الاخير فالعقل وان اشتمل على النسبة لكن ليس الصادر عن الاول الا الوجوب وهو واحد يصدر عن العقل الاخير هيولى عالم الكون والفساد وصورها الجسمية والنوعية ثم الصور المركبة المعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية فاذا ترقت من مرتبة المقدار الى الكمال انتهت الى العقل ثم الى المبدأ الاول تعالى فهو المبدأ واليه المعاد وهذه الاصول كلها فاسدة لما بينا من جواز تكثر المعلول عن العلة الواحدة ثم كيف يعقل للامكان والتعقل والوجوب مدخل في التأثير مع انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عنه تعالى مع وحدته وان كانت واحدة استحال التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد في العلل الايجابية اما الفاعل المختار فيجوز ان يتكثر اثاره من غير تكثر اعتبارات فيه والاشاعرة انكروا وجود علل ومعلولات البتة لا مؤثر عندهم الا الله تعالى لكن لما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عند خلق النار بحيث لا ينفك عنها نسب التأثير الى النار لظن الاقتران وليس الامر كذلك لما سبق من ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى

قال الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها يشتمل على قسمين **الاول** في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون

في البحث عن النبوة وما يتعلق بها

اليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته وتعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بان الباري تعالى اكثر من واحد الثاني ان تكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزة مقرون بالتحدي مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر والتحدي هو ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل والفعل الخارق الذي يظهر على احد من غير التحدي يسمى بالكرامة وهو مختص بالاولياء عند من يعترف به **اقول** لما فرغ عن اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته واثاره شرع في اثبات النبوة وتوابعها لانها احد اركان الاسلام وبدأ بتعريف النبي عليه السلم لانه السابق على التصديق فقولنا انسان يخرج به جبرئيل عليه السلم فانه مبعوث عن الله تعالى لهذا الغرض وقولنا المبعوث من الله تعالى احتراز عن الفقيه فانه انسان لهذا الغرض وليس بنبي لانه ليس بمبعوث من الله تعالى وباقي الرسم ظاهر وتعرف النبوة للمدعي بثلثة اشيا احدها ان لا يقول ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع الالحاد والثاني ان يدعو الخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب الدعوى معجز مقرون بالتحدي مطابق لدعواه فالاولان من باب اللمي والاخير من باب الاني ونعني بالمعجز فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر وخرق العادة لجمع المعارض والاقتران بالتحدي ليتميز عن الكرامات ومعناه ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وانما قال عند من يعترف به لان جماعة المعتزلة انكروا الكرامات والا لم يمكن الاستدلال به على النبوة لان شرط الدليل حصول مدلوله وليس كذلك لامكان ان يكون كرامة لا معجز النبي واثبته الباقون لقصة مريم عليها السلام وغيرها من الائمة عليهم السلم وغيرها من الائمة عليهم السلم والدليل المعجز مع التحدي وذلك لا يوجد لغير النبي عليه السلم **قال** واختلفوا في عصمة الانبياء والعصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي من غير اجبار له على ذلك وقال بعضهم هو من لا يصدر عنه المعاصي لا كبيرة ولا صغيرة لا بالتعمد ولا بالسهو من اول العمر الى اخره وقال بعضهم الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة

الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان واما في ساير الازمنة فيجوز عليه جميع ذلك **اقول** اتفق الناس على ان الانبياء معصومون من الكفر والبدعة الا عند قوم من الخوارج يقال لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنها المعاصي من غير اجبار له على ذلك والا لما يستحق المدح على ذلك ومنهم من قال بانه يكون متمكنا من المعاصي لكن لا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد ولا بالسهو ولا بالتاويل من اول عمره الى اخره والا لجاز الاخلال ببعض الشرايع او بالزيادة عليها ولكان منفرا عنه وسقط محله من القلوب وقال بعض الجمهور ان الصغاير لا يقدح في العصمة كما لا يقدح في العدالة وقال بعض الجمهور العصمة انما تثبت بعد البعثة اما قبلها فلا ويصدق في الشرع ولا يكذب فيه لا عمدا ولا سهوا وان كان الكذب في غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع واما في باقي الازمان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك يجوز بعثة من كان كافرا وقال بعض الحشوية ان نبينا عليه السلم كان كافرا وهو غلط والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة **قال** والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا كلما يعرف بالعقل فلا يحتاج فيه الى النبي وكل ما لا يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول عند العقلاء فاذن دعوى النبوة غير معقول اصلا **اقول** انكرت البراهمة البعثة لان النبي عليه السلم اما ان ياتي بما يوافق العقل او بما يخالفه فان كان الاول لم يكن اليه حاجة بل كان بعثته عبثا وان كان الثاني كان قوله مردودا بالعقل فلا يقبل منه ما ياتي به والجواب انه ياتي بما يوافق العقل لكن العقل يعجز عن ادراكه والاستقلال به فاحتاج الى مرشد هو النبي كما في احكام الشريعة او ليتاكد العقل بالنقل فلا عبث **قال فصل**

محمد رسول الله صلى الله عليه واله لانه ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله حقا اذ لم يمكن لغير الله تعالى اظهار المعجز عقيب دعوى انسان مطابقا لقوله اما دعواه فمعلومة بالتواتر واما ظهور المعجزة عليه وان كانت رواياته مختلفة لكنها اكثر مما يمكن

ان ينكر والقران انما لا يمكن ان ينكر والتحدي عليه فيه ظاهر **اقول** لما بين امكان النبوة وشرايطها شرع في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا محمد ص اذ هو المقصود في هذا الباب وتقريره انه عليه السلم ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى صادقا اما المقدمة الاولى فظاهرة ودعوى النبوة لا شك فيه لانه منقول بالتواتر انه عليه السلم ظهر وادعى النبوة وهو يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فضروري ايضا لان المعجزات كثيرة منها القران العزيز وهو متواتر لا شك فيه واعجازه ايضا ظاهر لانه عم تحدى به وخيرهم بين الاتيان بمثله او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتلهم فاختاروا الاخير ولو امكنهم المعارضة اختاروها لانها اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه السلم وختم الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا يحصى كثرة وهذه المعجزات وان ظهرت ظهورا يقارب التواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله تعالى والا لم يكن معجزا والله تعالى انما خلقه للتصديق لانه قايم مقامه فان شخصا لو قال انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك منه فصدق المدعي بالضرورة فكذا هنا والا لكان اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو مناف للحكمة وكل من صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال **قال** واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم انه فصاحته اعجازه وقال قوم ان صرف عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند التحدي مع القدرة عليه هو اعجازه واما كون كل معجز مما عم نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى اياه ومن ادعى النبوة وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه واله عن نبوته من الانبياء الماضين هم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته عليه السلم **اقول** لما ذكر ان القران معجز للتحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدواعي اليها شرع في وجه اعجازه و

وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان جهة اعجازه الفصاحة التي لا يمكن لاحد ان يأتي بمثله وقال
آخرون ان جهة اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب فان الحروف بالصرافة فان سور القرآن يمكن الاتيان
بمثلها في الفصاحة والاسلوب لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن المعارضة وهو اختيار
السيد المرتضى وابي الحسين البصري والنظام اما بسلب دواعيهم الى المعارضة مع توفرهم اليها كما
ذهب اليه بعضهم او بانه تعالى سلب العلوم التي تتوقف المعارضة عليها عنهم والقائلون بالفصاحة
اما الامر يعود الى اللفظ خاصة فان توقف حصوله على اجتماع الكلمات فهو قول من جعل اعجازه
لاسلوبه فان التواصل والاسجاع اما يحصل باجتماع الكلمات وتأليفها وان لم يتوقف وهو
قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ عن الثقل على اللسان وهو اختيار الجاحظ واما الامر يعود
الى اللفظ من حيث دلالتها على المعنى فاما ان يعتبر دلالة المطابقة او الالتزام وقد ذهب الى كل منهما قوم
والباقي سبق بيانه **قال فصل** والحكماء في اثبات النبوة طريق آخر وهو ان الانسان مدني
بالطبع لا يمكن تعيشه الا بالاجتماع مع ابناء نوعه فيقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم
من الاغذية والملبوسات والابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جميع
ما يحتاجون اليه من غير معاونة غيره فيه واذا كان كل انسان مجبولا على شهوة وغضب فمن الممكن ان
يستغني من ابناء نوعه من غير ان يعينهم فيما يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوز ان يكون مقدر ذلك
العدل واحدا منهم من غير مزية اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم والمميز هو الذي يمتاز مقرر
العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله تعالى لم يكن مقبولا عند الجمهور ولو لم يعرفوا الله تعالى
لما عرفوا كون ذلك من عنده فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي ذي معجزة
يخبرهم عن باديهم بما لا يمتنع في عقولهم ويظهر العدل ويعدهم بما يرغبون فيه اذا استقاموا و
يتوعدهم بما يكرهونه ان لم يستقيموا ويمهد لهم قوانين في عبادة باديهم القادر على كل ما يشاء
المطلع على الضمائر الغني عن غيره لكيلا ينسونه ويقبلوا شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد تقتضي
العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل خلافها

ليستمر

ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم وآخرتهم فان من الممتنع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكر في علم
التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره العلماء
في هذا الباب **اقول** للحكماء في اثبات النبوة طريق آخر وهو مبني على قواعد **الاول**
الانسان مدني بالطبع وهو ظ فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني
نوعه فانه يحتاج الى غذاء وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكنه ان يرتبها وحده فان
اشتغاله بشيء واحد يصرفه عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في اموره بجماعة من بني نوعه يتعاونون
على ما يحتاجون اليه ويتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لمهم ويفرغ صاحبه الآخر بحيث
يتم بالمشاركة ما يحتاج كل منهم اليه **الثاني** الاجتماع مظنة النزاع فان كل واحد يطلب ما يحتاج
اليه ويكره مزاحمة غيره فيه ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور المقتضي لاختلال نظام النوع لتحصيل تكميل
شخصه فيختل امر الاجتماع فلا بد له من معاملة وعدل يتفقوا رأيهم عليها ولا بد لها من قوانين
هي الشرع **الثالث** وضع الشرع ليس لاي واحد اتفق والا لوقع الهرج والمرج في واضعه ولم
يكن قبول قوله عاما فيقع الاختلاف بل لا بد له من ان يمتاز به عن باقي اشخاص النوع بحيث يطاع فيما
يضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من غيره من بني النوع لم يكن مقبولا ولو لم
يعرف الله تعالى لما عرفوا صدقه هذا المعجز عنه باستقامة النوع يفتقر الى ظهور نبي ذي معجزة
يخبرهم عن الله تعالى بما يمكن في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير **الرابع** يجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عنده تعالى لاستعباد العوام وضعفاء العقول لاختلال العدل النافع
بحسب النوع عند استيلاء شوقهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع
فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب وعقاب اخرويين حملهم الرجاء والخوف على الانقياد الى قوله
فوجب الثواب والعقاب **الخامس** معرفة المجازي والشارع ليستحضر وتبرز ثابتة في كل
وقت بل هي كسبية خصوصا للعوام المشتغلين عنها بمهامهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان
فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت بحيث يذكرهم معبودهم وباريهم والرجاء للثواب

والخوف

والخوف من عقابه كالصلوة وغيرها من اصناف العبادات بحيث يذكرون بانه القادر على كل شيء من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويقبلون شريعته ظاهرا وباطنا وقوله يقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لئلا يقبل تلك القوانين ويعمل بخلافها باقامة الحدود وليتموا الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا والاخرة لحفظ النوع والشخص في الدنيا والثواب في الاخرة اذ من المستمع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما اشتمل عليه من الاعضاء والالات والتركيبات التي يشتمل عليها علما التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعثة الرسل **قال** فصل النسخ جائز وهو تغيير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بدا وهو لا يجوز على الله وذلك ليس بصحيح فان البدا لا يتحقق الا بكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه السلم تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد قد يستعمل في المدة الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرائع التي جاءت بعد موسى ع **اقول** النسخ هو رفع حكم شرعي ثبت بدليل اخر متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا فاطبق المسلمون كافة وجماعة من اليهود الى جوازه عقلا وذهب بعض اليهود لنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فتتغير الاحكام بتغيرها واحتج المانعون بانه يستلزم البدا لان الفعل ان كان مصلحة استحال رفعه والا استحال ثبوته اولا والجواب ان البداء يشترط فيه اتحاد المحكوم عليه والوقت والنسخ ليس كذلك لانا نوجب تاخره في الزمان فالفعل جاز ان يكون مصلحة في وقت فيوجبه مفسدة في اخر فيمتنع منه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني وجماعة من اليهود وهو خطاء لان الشرائع الثابتة بعد موسى عليه السلم كشريعة عيسى ع ومحمد صلى الله عليه واله عليهما حقة وقد بينا حقيقة ذلك ولا يتم الا بالنسخ وايات القران قد اشتملت على النسخ كالعدم والاستقبال واحتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه عليه السلم ان بين دوام شرعه امتنع النسخ لامتناع الكذب عليه ولجوازه في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقل الكيفية متواترا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد

قد يستعمل

قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى العتق فليستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله تعالى قربوا الى كل يوم خروفين بكرة وعشية ويكون ذلك لاحقابكم ابدا مع نسخه على انا نمنع نقله ولا تواترهم لان بخت نصر استاصلهم الا من شذ وموسى عليه السلم بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا لعدم تواترهم **قال** القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه عقلا و الذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله ثم وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بامامة علي عليه السلم بعد النبي صلى الله عليه واله وسلم واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو منصوص عليه من قبل الله لا غير قالت الاثني عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله ص هم الخلفاء واما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة **اقول** لما فرغ من اثبات النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة احترز بقوله عامة من الامراء والقضاة ونائب الامام واحترز بقوله دينية من الرياسة المتعلقة بالدنيا وبنى الحد بحسب الغاية واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة من المعتزلة والامامية كافة وقال اخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب اكثر الجمهور وقال اخرون بعدم وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عند ظهور الظلم وعدم الانصاف وبعض

الخوارج

الخوارج لم يوجبوا نصبه في حال من الاحوال ثم اختلف القائلون بوجوبه عقلاً فقال بعضهم بوجوبه
على الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسماعيلية وقال آخرون بوجوبه على الله تعالى من حيث حكمته
وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام واتفقت
الشيعة على ان طريق معرفة الامام هو النص من الله تعالى عليه او ممن نص الله عليه واختلفوا فقالت
الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي
لا غير ايضاً وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب عقلاً على الخلق لا
على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق سمعاً وهذان الفريقان وهما القائلان
بوجوبه على الخلق سمعاً وعقلاً قالوا ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هم الخلفاء الاربع
القائلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة واجبة ولا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما
يحصل من الامام فتعين نصبه من الله تعالى لان كلما يأمر به فهو واجب طاعته وكلما ينهى عنه
هو معصية وقبيح واجتمعت الاثنا عشرية بان نصب الامامة لطف واللطف واجب فالامامة
واجبة بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات و
يزجرهم عنها ويأمرهم بالواجبات ويرغبهم فيها كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى
فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى طعام وعلم انه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعاً من التادب
فلو لم يفعله كان ناقضاً لغرضه واحتجوا على ان طريق معرفة النص الجلي خاصة بان الامام يجب
ان يكون معصوماً من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز
الخطاء على الامة فلو جاز الخطاء عليه افتقر الى امام آخر وحافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطاء وجب
الانكار عليه فيسقط محله من القلوب ولانه لم يجب اتباعه فيه انتفت فائدة نصبه والا لزم وجوب
الحرام والعصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص
منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماماً ولم يكن معصوماً بل ولم يشترطوا عصمة
الانبياء وجعلوا طريق الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على الله تعالى

فيجب على الخلق ومنعت الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماماً فلا يحتج عليهم في عدم اعتبار
العصمة بامامته والبيعة ليست طريقاً للامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان الامام نائب
لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله ونيابة الغير انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص من الله تعالى او رسوله ولان
الامام اعلم الخلق وافضلهم وان تعدد لامتناع المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والمتعين الامتناع
تقديم المفضول على الفاضل لقبحه عقلاً ولا يطلع على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب
امير وقاض فعجزهم عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان يناط بهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع
الفتن والهرج والمرج لرغبة اهل كل بلد الى نصب امام منهم وانما نصب لدفع ذلك **قال** واما
الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان يسمونه نبياً او اماماً ويدعو
الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او بالاتحاد
كما يقول به بعض المتصوفة من القائلين بالهية علي صلى الله عليه السلام وهم اصحاب عبد الله بن سبا و
منهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة **اقول**
الغلاة وهم القائلون بان علياً عليه السلام اله الخلق وبعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في
صورة انسان يسمونه نبياً او اماماً يدعو الناس الى مثل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم
ولولاه لضل الخلق وانتشر المفاسد وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الانبياء والائمة او باتحاده
بهم والكل باطل بما تقدم من بطلان الاتحاد ولا دليل لا شبهة لهم على مقالتهم **قال** واما
الاسماعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا بالاسماعيلية لانتسابهم الى
اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام والباطنية لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدراً
وذلك الظاهر مظهراً له ولا يكون ظاهر لا باطن له الا ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال
لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان
الله تعالى ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب
وهو يشتمل على العقول والنفوس والارواح والحقائق كلها واقربها منها الى الله تعالى هو العقل

الاول ثم ما بعده على الترتيب عالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي ثم ساير الاجسام على الترتيب العالم نزولا من الكمال الى النقصان وعودا من النقصان الى الكمال حتى ينتهي الى الامر وهو المعنى المعبر عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبداه من الله تعالى ومعاده اليه ثم يقولون ان ثمه ما هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الاول والعقل الكل والنبي مظهر النفس التي يقال لها النفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير غيره عالما بالله تعالى الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم بالتعليميين والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا تتم الشريعة التي يحتاج اليها الا به ولشريعته تنزيل وتاويل ظاهره التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو اما عن نبي واما عن شريعته وايضا لا يخلو عن امام ودعوته وهي ربما يكون خفية مع ظهوره الا انها تكون ظاهرة مع خفائه البتة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكما يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك يعرف الامام بدعوته الى الله وبدعواه ان المعرفة بالله تعالى لا تحصل الا به والائمة من ذريته بعضها من بعض فلا يكون اماما الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابناء ليسوا بائمة فلا يخلو الزمان من امام اما ظاهر او مستور كما لا يخلو من نور نهار او ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا ولا يزال وطريقتهم التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرايع فيما يمكن ان يؤلف منها واما في تعيين ائمة الاسلام فقالوا الامام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليا عليه السلم وبعده كان ابنه الحسن اماما مستودعا وبعده الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب الامامة في ذرية الحسن عليه السلم ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين فذهبت بعده الى علي ابنه ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه وهو السابع وقالوا ان الائمة في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم ايضا بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة ودخل في عهد محمد زمان استتار الائمة وظهور دعاتهم ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل واتصل اولاده ابن بعد ابن الى المستنصر واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الآخر وبعد نزار

استتر

استتر الائمة النزاريين واتصلت امامة المستعليين الى ان انقطع في العاضد وكان الحسن بن علي محمد الصباح المستولي على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا في زماننا هذا واما الامامية فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى فيجب ان يكون الامام معصوما لئلا يضل الخلق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدي الظالمين واتفقوا على امامة علي ع بعد النبي ص اذ لم يكن غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى الحسن المجتبى ابنه ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم الى ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه علي الرضا ثم الى ابنه محمد التقي ثم الى ابنه علي النقي ثم الى ابنه الحسن الزكي العسكري ثم الى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه عليهم السلم اجمعين وقالوا انه باق وسيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثاني عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوا بالاثنا عشرية وهم في اكثر اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة ولهم في الفروع فقه منسوب الى اهل البيت عليهم السلم وكان لهم في سياق الامامة اختلافات كثيرة لا فايدة في ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه **اقول** كلام الاسمعيلية ظاهر ولا حجة لهم فيما يدعونه في كل مقام ذكروه واما الامامية فقالوا الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب عليه السلم ثم اولاده الاحد عشر على سياق ما ذكره المصنف ره واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما كما تقدم لئلا يضل الخلق ولان وجوب اتباعه وجواز الخطاء عليه يستلزم امكان الاضلال على الخلق ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين واراد بعهد الامامة لانه جواب سؤال ابرهيم ع حيث قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وغير علي ع من ابي بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق فلا يصلح للامامة الا هو ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نص عليه نصا متواترا جليا بانه الامام بعده بلا فصل ولانه ع كان افضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله اما علمه فظاهر فان ساير العلوم منسوبة اليه وكان ساير الصحابة يرجعون اليه في الوقايع والاحكام حتى قال عمر في عدة مواضع لولا علي لهلك عمر وله قضايا غريبة استنبطها عليه السلم لم يسبقه

اليها

اليها احد واما زهده فكل الناس يعلمون انه طلق الدنيا ثلاثا وكان يختم على قوته من الشعير لئلا يصنع فيه احد ولديه عليهما السلام الادام ولم يترك من الدنيا قليلا ولا كثيرا مع انه الحاكم فيها واما شجاعته فاكثر من ان تحصى ووقايعه الدالة عليها ولم ينتصر المسلمون الا بسيفه وكان اكثر المسلمين بلاء في الحروب حتى انه كان في اكثر الوقايع يوازي المسلمين ويفضلهم واما كرم الاخلاق فظاهر حتى انه عليه السلم لينسب في اخلاقه الى الدعابة واما حلمه فمشهور حتى انه عليه السلم ترك حقه وعفى عن طلحة وجميع صفات الكمال كانت ثابتة له واذا كان افضل كان هو الامام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الصفات لعلي عليه السلم خاصة لانه تصدق بالخاتم في ركوعه والولي المتصرف لانه ليس المراد الناصر لوجوب العموم لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار ولقوله عليه السلم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهي للعموم والا لما جاز الاستثناء ومن جملة منازل هرون انه كان خليفة له والادلة كثيرة ذكرناها في كتاب النهاية قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ للشرع ولان جواز الخطاء ثابت على كل قوم في كل زمان سواه فقالوا بان الامام المهدي عليه السلم باق واختفى خشية على نفسه والناس منعوا انفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناصر له يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا وهو الثاني عشر من الائمة عليهم السلم وهم في اكثر الاصول يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل وانتفاء الرؤية وغير ذلك واما في الفروع فانهم ينتسبون الى اهل البيت اعني الائمة الاثنا عشر عليهم السلم وللشيعة اختلافات في سياقة الامام من امام الى امام اخر والظاهر الغالب مذهب الاثني عشرية **قال** واما الكيسانية فقالوا بامامة علي عليه السلم وبعده الحسن ثم الحسين عليهما السلم ثم محمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعني المهدي الذي يملأ الدنيا عدلا وهو الان مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم نقلوه على الحسن والحسين عليهما السلام وبعضهم ساقوا الامام الى ابنه هاشم ثم الى غيره وهم فرق متعددة وقد

انقطعت الكيسانية ولم يبق منها احد واما الزيدية فقالوا بامامة علي والحسن والحسين واثبتوها بالنص الجلي واثبتوا باقي الائمة بالنص الخفي وذلك ان شرايط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدي الناس اليها ولا يضلهم وزاهدا لئلا يطمع في اموال المسلمين وشجاعا لئلا يفر في الجهاد مع المخالفين فيظهر واعلاء اهل الحق وكونه من ولد فاطمة اعني من اولاد الحسن والحسين لقوله عم المهدي من ولد فاطمة عليها السلام وكونه داعيا الى الله تعالى والى دين الحق ظاهرا شاهرا سيفه في نصرة دينه قالوا وقد نص النبي عم والائمة بعده ان كل من استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة وذلك هو النص الخفي ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله عم هما امامان قاما او قعدا ويجوزون خلو الزمان عن الامام وقيام امامين في بقعتين متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرايط ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين عم لانه لم يشهر سيفه في الدعوة الى الله تعالى فقالوا بامامة زيد ابنه لاستجماع الشرايط فيه واليه نسبوا اذ فارقوا ساير الشيعة بقولهم بامامته ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة اذ رفضوا زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء كانوا قبل علي عم لرضاء علي بخلافتهم ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم في الفروع متابعون لابي حنيفة الا في مسائل قليلة خالف ائمتهم فيها **اقول** كلما ذكره ظاهر ولما اخر دليلا تحررت مقالات الكيسانية والزيدية عن الادلة بل كانت دعاوي محضة لا برهان عليها لم يحتج الى الشرح نعم كلام الزيدية باطل من وجوه **الاول** قولهم بعدم العصمة وهم ينازعون كل من خالف الامامية في هذه المقالة **الثاني** يلزم نقض الغرض من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك من مذهبهم اذ يجوز تعدد من اتصف بهذه في مكان واحد وزمان واحد فيرغب بعض الناس الى اتباع احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما يجوز عقد الولاية لنفسه فيقتل مخالفه ويلزم وقوع الفساد **الثالث** يلزم الترجيح من غير مرجح لان هذين متساويين فلا اولوية لاتباع احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او احدهما وهو ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو المطلوب **الرابع** يلزم منه الدور المحال لان الامامة هي الرياسة العامة اعني القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا فيها لزم الدور **الخامس** ليس القيام بالسيف شرطا لقوله عم

في البحث عن الامامة الخاصة

الصحابة احتجوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه م

عن الحسن والحسين عليهما السلام هذان ولداى امامان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح تقييد
عنهما كالعلم والعدالة **قال** واما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع علم
الامام متوقع من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام
يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب
نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف عليه وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من يجب ان
يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بالاجماع ابا بكر ثم عمر بنص ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى عليه السلم
باجماع المعتبرين من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معوية
وصالح الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة
الى بني العباس واجتمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانساقت الخلافة منهم الى عهدنا التكجرانية ما جرا
واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون يقع في نصب الائمة فتن وقتل بعض الناس بعضا كما
جرى في امامة علي ع ومعوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يقع في الفتنة والمحاربة اولى
بالاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب
الناس في الامامة **اقول** مذهب السنة وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب
ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه لان نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي
ابو بكر لاجماع اهل الحل والعقد عليه ولانه عليه السلام استخلفه في الصلوة في مرضه وكان خليفته في غيرها لعدم
القائل بالفرق ولقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والاجماع ليس بحجة في نصب الائمة لما تقدم
ولانه لم يثبت اذ اعاظم الصحابة لم يوافقوه وانكروه ولم يستخلفه في الصلوة بل منعه من اتمامها لانه لما كان
مريضا سمع اصوات الناس في الصلوة فقال من يؤم بالناس فقيل ابو بكر فامر باخراجه اليهم فخرج يتهادى
بين علي ع والعباس وجاء فابه والناس في الصلوة فتقدم وصلى بهم ولم يكمل ابو بكر صلوته ولا ملازمة
بين الامامة في صلوة واحدة وبين الامامة التي هي رياسة عامة والخبر لو سلم لم يلزم من الاقتداء

بهما

في البحث عن الوعد والوعيد

بهما في الفتوى او في بعض الوقايع والافعال الاقتداء مطلقا وبا في الكلام ظاهر **قال الباب الخامس**
في الوعد والوعيد وما يتبعهما قد مر ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد
بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا بحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا
الوفاء بالوعد ايضا واختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك بواجب لكونه حق الله
تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب
عقلا فقالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يحسن ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه
شيء اصلا والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العملي دون العقل النظري قالوا تكون السعادة و
الشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم
ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مدركا بعد موته والاهم في هذا الباب النظر في ذلك و
هو مبني على ست مسائل **اقول** لما فرغ من البحث عن الامامة شرع في المعاد وقدم مباحث الوعد
وهو الاخبار بايصال النفع والوعيد وهو الاخبار بايصال الضرر وقد اوجب القائلون بالحسن والقبح
والوجوب في العقل وهم المعتزلة الوعد بالثواب للمطيع لانه لطف مقرب اليه واللطف واجب وقالوا بحسن
الوعيد فانه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا على الخلاف اذ نعلم قطعا الزجر عن المعصية مع الوعيد عليها و
اوجبوا الوفاء بالوعد والا لزم الظلم والكذب واختلفوا في وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية
به والا لزم الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقهم فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين نفوا الحسن
والقبح والوجوب العقلي لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا ارتكاب معصية بل ذلك بمشية الله
تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا بل يجوز منه الخلف في وعده ووعيده واثابة العاصي و
عقاب المطيع واما الحكماء الذين اثبتوا الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملي دون العلمي اثبتوا سعادة
وشقاوة تابعتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم
لانحرافه ومبنى البحث في ذلك **قال** المسئلة الاولى في اعادة المعدوم وهي جائزة عند المعتزلة لان
للذات ثابتة عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذا عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن

لا يصير باعدامه ممتنعاً ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذاً لا يكون المعاد عين المبتدأ ان كان ولا بد فهو مثله وقال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان حصل في الذكر بعد النسيان هو ما اذكره اولاً بعينه وهو عوده وليس ذلك يصح لان التعدد ينافي الوحدة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما **اقول** اختلف الناس في اعادة المعدوم فجوزه جماعة من مثبتي المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زايد على الذات وانه يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة في العدم فجاز اتصافها بالوجود مرة ثانية وايضاً قالت الاشاعرة الممكن لا يخلو اما ان يمكن وجوده بعد عدمه واما ان لا يمكن فان كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثاني لزم انتقال الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وكنا قد اعترضنا عليه في المناهج وغيره فان الامتناع الذاتي لا يخرجه عن حد الامكان لان الممتنع انما هو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود ويمكن ان يجاب بان الوجود بعد العدم مباين للوجود قبله في الماهية وامتناعه يقتضي امتناع الاول ويلزم المحال وذهب الحكماء وابو الحسين البصري ومحمود الملاحمي الى انه يمتنع اعادته والا لزم ان يتخلل العدم بين شيء واحد ونفسه والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجود في الزمان الاول اذا عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الوجود في الزمان الثالث هو الوجود في الاول لتخلل العدم في الثاني بين ثبوت الشيء ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدأ وفيه نظر لجواز ان يكون الثاني غير الاول لكن الماهية واحدة ولا نعني باعادة المعدوم سوى وجوده ثانياً بوجود مساوٍ للاول وانما يلزم ما ذكره المصنف لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد الدين محمود الحمصي من الامامية رضي الله عنه يجوز اعادته لان التذكر حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة واعترضه المصنف بمنع الاتحاد نعم الحاصل ثانياً تعلق بعين ما يتعلق به الاول وهو لا يستلزم الاتحاد بل المماثلة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما **قال** المسئلة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانها اي شيء هي اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هيكل المشاهد

المحسوس

المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف داخل في البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم اللطيف واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء البدنية التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في العروق والاعصاب الى ساير الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل الانساني وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد **اقول** اثبات المعاد يتوقف على ماهية الانسان ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافاً عظيماً وتحريره ان نقول ان الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني او مجرد او مركب من هذه الاقسام ثنائياً او ثلاثياً وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون بانه جسم فقد اختلفوا فذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا الى المخاطبة او الاخبار عن انفسهم فانما يشيرون اليه وبضعف بانه يزيد وينقص ويتبدل الاجزاء بالتبدل وذهب اخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بانه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل عند الموت نعم ان قلنا بجواز اعادة المعدوم ثم يوجدها الله تعالى وقت الاعادة وبتفرق وقت الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجده الله تعالى تأليفاً اخر وقت اعادته لانا ندرك الجزئيات والامور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهاناً عليه والجملة بينا بطلانها فلم يبق سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف في داخل البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب اذ لو كان

مركباً جاز ان يحل في بعض منه علم وفي بعض منه جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالتثلثة فلا تحل الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بخروجه وقال آخرون منهم انه الاخلاط الاربعة اذ قوامه بها وقال آخرون انه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وهي من هذه الاعضاء الثلثة يسري الى الاعضاء المرؤسة في العروق والاعصاب هذا هو الظاهر من اقوال المذهب من ذهب الى ان الانسان جوهر جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفسادها وقال بعضهم هو تخاطيط الاعضاء وشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره وقال آخرون انه الحيوة وهي عرض قايم بالبدن فتحصل الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ المفيد وولاد نوبخت من الامامية والغزالي انه حقيقة الانسان عبارة عن الجوهر المجرد الذي ليس بجسم ولا جسماني عاقل بالقوة متعلق بهذا البدن ليدبره تعلق العاشق بمعشوقه واقيموا بان هنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم فالنفس ليس بجسيم ولا بجسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة فان العاقل منا يعلم الوحدة والنقطة والآن وواجب الوجود وغير ذلك من البسائط واما الثانية فلان جزء العلم ان لم يكن علماً ولم يحصل عند الاجتماع زائد لم يكن العلم علماً وان حصل فالتركيب في قابله او فاعله لا فيه فان كان علماً فاما بجميع المعلوم فتساوى الجزء والكل هذا خلف واما ببعضه فينقسم وقد فرض بسيطاً واما الثالثة فلان العلم ان حل في كل جزء تعدد الواحد وان حل في البعض عاد التقسيم وان لم يحل في شيء منها لم يكن المحل محلاً واما المقدمة الرابعة فلما برهن من نفي الجزء الذي لا يتجزى والجواب لا يلزم من حصول زائد انتفاء التركيب كما في غيره من الماهيات ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في التعلق المساواة في الحقيقة ويجوز حلول الواحد عندهم في المركب كالوحدة والابوة والجزء ثابت بما تقدم واقوى المذاهب هذا او ما ذهب اليه المحققون من انه اجزاء اصلية **قال** المسئلة الثالثة في المعاد واختلف الناس فيه

فالدهرية

فالدهرية انكروه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والقائلون بان المعدوم شيء قالوا انه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود ليثاب او يعاقب اما انعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثاباً او معاقباً في الآخرة والنفاة القائلون بكونه جسماً قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعضائه في التركيب وغيره واعادته جمع اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند اكثرهم يستحيل ان يكون عرضاً لان المعدوم لا يعاد **اقول** مذهب الدهرية ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة المعدوم وقد بينا جوازه سلمنا لكن العدم تفرق الاجزاء لا تبائنها واما المسلمون فقد اتفقوا على اثبات المعاد البدني واختلفوا في كيفية اعدامه فقال المثبتون للجواهر في العدم ان الله تعالى يعدمه بان يسلب عنه صفة الوجود وحينئذ ثم يعود الى الوجود بان يخلق له وجود آخر للثواب او العقاب واما اعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال الثواب والعقاب اليه لان الوفاء بالوعد والوعيد واجب قال النفاة القائلون بكون الانسان جسماً فناؤه وهلاكه عبارة عن تفرق اجزائه وابطال تركيبه ومزاجه واعادته جمع اجزائه واحداث الاعراض فيه مثل ما كانت قبل موته لاستحالة اعادة المعدوم ولانه ممكن والله تعالى قادر على جميع المقدورات الممكنات عالم بجميع المعلومات فامكنت الاعادة ويمتنع ان يكون النفس عرضاً والا لزم اعادة المعدوم وهو محال **قال** والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم وبما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويستحيل ان يكون محل ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسماً لوجوب انقسامه وقبوله الاشارة ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم اختلفوا فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدثاً قال ارسطاطاليس واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر والاخلاط شرط لافاضته الحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه ولذلك قالوا باستحالة التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان احديهما حادثة مع حدوث المزاج والثانية

قديمة

قديمة يتعلق به على سبيل التناسخ وذلك محال **اقول** الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لان النفس عندهم جوهر مجرد لما تقدم في المسئلة الثانية من انه محل للعلم بما لا ينقسم كالجواهر المجردة وكواجب الوجود فيكون مجردا لامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم وكل جسماني منقسم وقابل للاشارة بالذات او بالتبعية ثم اختلفوا انه ذهب افلاطون وغيره من قدماء الحكماء الفلاسفة الى انه قديم ويتعلق بالبدن حادثة لانه ابدية فيكون ازلية والمقدمتان ممنوعتان قال ارسطو انه محدث مع البدن لانها لو كانت قديمة فان كانت واحدة اتحدت بالاشخاص الانسانية فيكون معلوم زيد هو معلوم عمرو وان بقيت كذلك وان عدمت الوحدة كانت مركبة من المادة والصورة اذ كل منقسم وله مادة فيكون جسما ولو كانت كثيرة فالتمايز ان كانت بالذاتيات واللازم كانت مختلفة بالنوع فيكون مركبة وان كان بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان الحادثة لان اختلاف العارض انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا لتعلقت نفسان ببدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث النفس عن مبدء عام الفيض اذ انما يكون لحدوث استعداد قابله وهو المزاج الانساني فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدء العام فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ويمنع تركب كل منقسم من المادة والصورة وكون كل مركب منهما جسما ويمنع اتحادهما بالنوع وكونهما مركبة ممنوع لان كونها نفسا عارض ويمنع انحصار الاختلاف بالعوارض في المادة وانحصار مادة النفس بالبدن فان علة قبول المزاج فانا نمنع سبق الامكان على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع من حدوث اخرى **قال** واتفقوا على امتناع فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني على ذلك التقدير انما كان عرضا زال عن محله والنفس ليس بعرض **اقول** اتفقت الحكماء على امتناع فناء النفس الا من شذ منهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا بانه لو جاز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة والصورة فيكون جسما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جواز الفناء سابق عليه فلا بد له من محل وليس النفس لامتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ولا الفاعل لمغايرته فيكون هو المادة وكل مادي

فله صورة فالنفس جسم وايضا فتلك المادة ان جاز الفناء عليها افتقرت الى مادة اخرى والا لكانت باقية ولا نعني بالنفس الا ذلك الباقي المقارن للصورة العقلية والفاني اعراضا زايلة عن المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام التركيب الجسمية والامكان عدمي ويمنع امتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ومادة النفس مغايرة لها **قال** المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب وهما اما بدنيان كاللذات الجسمية والالام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف فان كان ادراكهما بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر مما يبطل الاحساس وان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال او فقد لاستغنائه عن توسط الالة واكمل لكون الموانع فيه اقل

اقول لما اثبت المعاد البدني والنفساني شرع في غايته وهي الثواب والعقاب وبهما الالم واللذة لما انقسمت اللذة والالم الى النفساني والبدني انقسما اليهما فالثواب البدني هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدني هو الالم البدني والنفساني هو النفساني كالهوان والخزي وتفصيل الالم واللذة الجسمانيين والنفسانيين لا يعلم الا من الشارع الجاري على الطاعة والمعصية بما يستحق فاعلهما واللذة هي ادراك ملايم من حيث هو ملايم لا مطلقا فان المريض فلا يلتذ بالحلو اذا لم يدركه من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وشرط الاحساس باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس به دون انفعال ما واللذة العقلية اتم من الجسمانية وكذا الالم لانه اثبت فان العقل ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال لانه كلي يبعد ان يتغير او فقد لاستغنائه عن توسط الالة بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الالة ولا يكون الالة المحسوسة والا لافتقرت الى الة اخرى واكمل لان الموانع فيه اقل لان العقل كلي والجسم جزئي والعام اقل شرطا ومعاندا **قال** المسئلة الخامسة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد واما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين

كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما كان الاسلام
في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال بعض السلف
الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالوعد والوعيد والقيام بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت
الشيعة اصول الايمان ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق
بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق
بالله وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها
الخلاف والاشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر و
يستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة عند الخوارج
كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية
لا يكون فاسقا وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين الايمان والكفر وهو يكون
في النار خالدا وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون فاسقا فيكون عاقبة الامر على
التقديرين الخلود في الجنة **اقول** لما اثبت الثواب والعقاب شرع في بيان ما يثبتهما وهو
الايمان اجماعا وهل هو الاسلام او غيره وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم الاسلام اعم في الحكم
من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان وجود الاسلام لا يستلزم وجود الايمان
لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام دون الايمان و
وجود الايمان يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن التصديق بما جاء به النبي عليه السلم
واعظم به ما جاء به الشهادتان واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة وجهم بن صفوان انه عبارة
عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم
الايمان والقلب محل الاعتقاد ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغايره ولان التام مؤمن

وليس بعامل واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته و
العدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء
عليهم السلم وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله تعالى وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام
التي نعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه من المسائل الفرعية وقال
ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان عبارة عن الافعال الواجبة اعني العمل الصالح لان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الى قوله وذلك دين القيمة واشار
به الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا ولقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال اكثر
السلف انه عبارة عن اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح واصول الايمان عند المعتزلة
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بنبوة الانبياء وبالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصوله ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في
افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين عليهم السلم واما الكفر
فانه يقابل الايمان مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر
وصغائر ونعني بالكبائر ما توعد الله تعالى بها النار وقد اجمع المسلمون على ان المؤمن يستحق
الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما من فعل الذنب فان كان صاحب كبيرة كان
كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ولان العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية
من الامامية لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين اللتين هما الكفر
والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما
التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم
والخلود يطلق على اللبث الطويل ولانه تعالى يغفر له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و

نغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى المحال ولا يجوز تخليد المؤمن باى معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب وبمعصيته العقاب ولا يمكن سبق الاول للدور انه فتعين الثاني والعاقبة الدخول الى الجنة **قال** المسئلة السادسة في ايمام القول في الوعد والوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا فيها والكافر يدخل جهنم ويكون خالدا فيها واما الذي يخلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فقالت التفضيلية من اهل السنة وغيرهم عسى الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة نبيه صلى الله عليه والرد الاول خلدا جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ثم يرده الى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمنا وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب كان في النار خالدا ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن باعماله الصالحة وذنوبه الكبائر ويكون الحكم للاغلب قيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن له تاثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللكبيرة استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احدى الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تاثير لذلك في العمل الصالح واطفال الكفار ملحقة بهم عند اهل السنة ويحشرون في النعيم بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفق الناس على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل او استحقاق اكثر المعتزلة على الثاني والا لقبح التكليف والبلخي والشيخ المفيد من الامامية على الاول وانه يكفي في حسن التكليف سبق نعمة الله تعالى علينا واما الذي يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت التفضيلية من اهل السنة والامامية انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعالى عنهم او يشفع

النبي عليه السلام فيهم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد يعاقبه لكن عقابا منقطعا لانه يستحق الثواب فلا يجوز تاخر العقاب عنه لان الثواب دائم فاذا انقطع عقابه رده الله تعالى الى الجنة وصار مخلدا فيها بايمانه وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على فعل المعصية وقيل لا بد من قيد اخر هو العزم على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة اي اسقطها ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا لقوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة يوازن باعماله التي ليست صالحة من الكبائر ويكون الحكم للاغلب فينعدم ما يساوي الناقص من الزائد وينعدم الناقص بالناقص ويبقى الزائد وان تساويا يعدم كل منهما بصاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا قهر المغلوب لم يكن ان يصير المغلوب غالبا لانه لم يقهره حال قوته وكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك والا لما كان والحاصل ان المغلوب لا يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة من كيفيات ممتزجة يؤثر كل واحد منها في الاخر بكسر سورته ولا يكون الفاعل منفعلا بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تاثير لذلك في العمل الصالح ولا يشترط في سقوط عقابها التوبة واما اطفال الكفار فان استحقوا عوضا بامراض تحدث لهم وجبت بعثتهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل عليه وحكمهم في الدنيا حكم ابائهم واما في الاخرة فانهم يحشرون في النعيم بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل الصالح كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب وليسوا مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم وعند الخوارج انهم بحكم ابائهم واولاد الكفار كفار بكفر ابائهم واولاد المؤمنين مؤمنون بايمان ابائهم ويخلدون اما في النعيم او الجحيم وعند الاشاعرة ان الله تعالى يأجج نارا ويأمرهم بالتقحم فيها فمن تقحم قال الله تعالى هو الذي علم انهم لو امرهم في الدنيا بشيء

لا يمتثل فيأمر به الى الجنة ومن لم يفهم قال هو الذي لو لم يأمر به في الدنيا بشيء لم يمتثل **قال** واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابدا فان كانت مدركة للذاتها والذوات الباقية معتقدة لما يجب عليها ان تعتقدها متحلية بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للذوات الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدانها ما ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي معها دائما وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير متمكنة فيها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال والفوات زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متالمة ويكون لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها ولما لا بد لها منه **اقول** القائلون بالنفوس الناطقة ذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه كما تقدم وذهبوا الى انها ابدية ثم السعادة هي ادراك ما فيه لذة وخير للمدرك والشقاوة ادراك ما فيه افة وشر وهي لا تنفك عنهما عند الاكثر والا لكانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وعند الاخرين ان الخالية عنهما تفنى اذ لا سبب لها في السعادة وقد عرفت ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم للقوة العقلية وتعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده هذا بحسب القوة العلمية واما العملية فالتحلي بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية واللذات الجسمانية التي تنقطع بفنائها فهذا هو كمال النفس الانسانية فادراكه سبب اللذة وهي السعادة الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد في الكمال عند تزايد الادراك واما اذا عدمت ادراك الذوات الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية الفانية وتخلقت بالاخلاق الرذيلة وترسخ ذلك فيها حتى صار ملكة كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما طلبته ووجب الوصول اليه ووجود ما لا ينبغي معها دائما وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين المرتبتين

مراتب

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد

مراتب لا تتناهى بحسب زيادة التعقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالاخلاق الفاضلة وقلته بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم يتمكن الخيرات والشرور فيها تمكن الملكات الراسخة بل كانت في معرض الزوال زالت السعادة والشقاوة لزوال سببهما والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى واخرون قالوا انها تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انها تعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ واخرون قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسايط ولا تتالم اذ لم تعتقد باطلا لكن تبقى لها لذة ضعيفة لانها مدركة لذواتها وهو امر لازم لذاتها وتستكمل قليلا قليلا الى ان تتجرد وهذا ما اردنا ايراده في شرح هذه المقدمة والحمد لله على نعمه وصلى الله على سيدنا سيد الانبياء والاولياء محمد النبي واله الاخيار وسلم تسليما كثيرا قد فرغ من تحرير هذه النسخة الشريفة في شهر صفر المظفر ١٣٠٥

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا للاسلام وتفضل علينا بحسن الاعلام لمزيد الاكرام فنور قلوبنا بمعرفته وثبتنا على الايمان وبينها له وصلى الله على نبيه المبعوث لبيان البلاغ وبلاغ البيان بالغ برهان وعلى اله المنتجبين وحفظة الشرع المبين الذين اتم الله علينا بهم النعمة واكمل لنا بهم الدين فصدقنا وامنا ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين **وبعد** فاني لما رايت الاقوال في حقيقة الايمان مع الاتفاق على حقيقته متكثرة والادلة على ذلك في كتب الاصول منتشرة واكثرها لا يروي الغليل ولا يشفي العليل ولا يحد منها الا القليل احببت ان اجمع منها جملة كافية مع اضافة بعض ما يتبع ذلك ليسهل على الناظر تناولها ويستغني بما نذكره في بيان ايات بينا تهاعن تاولها وذكرت في خلال ذلك ما ينبغي ايراده سؤالا وجوابا ليكثر بذلك نفعها وينتقش على صحيفة النفس وقعها راجيا من الله تعالى ان ينفع بها من نظر ويوجر من عثر على عثرة فصبر وغفرها سائلا منه حسن الاملاء عائذا به من الاستدراج والاملاء ورتبتها على مقدمة ومقالات وخاتمة **اما المقدمة** فاعلم ان الايمان لغة التصديق كما نص عليه اهلها وهو افعال من الامن بمعنى سكون النفس واطمينانها لعدم ما يوجب الخوف لها وح فكان حقيقة امن به سكنت نفسه واطمانت بسبب قبول قوله وامتثال امره فيكون الباء للسببية ويحتمل ان يكون بمعنى امنه التكذيب والمخالفة كما ذكره بعضهم فيكون الباء فيه زائدة والاول اولى كما لا يخفى واتى لمعنى التصديق وهو يتعدى باللام كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وامن له لوط وبالباء كقوله تعالى امنا بما انزلت واما التصديق فقد قيل انه القبول والاذعان بالقلب كما ذكره اهل الميزان ويمكن ان يقال معناه قبول الخبر اعم من ان يكون بالجنان او باللسان ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا فاخبروا عن انفسهم بالايمان وهم من اهل اللسان مع ان الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان لنفيه عنهم بقوله تعالى قل لم تؤمنوا واثباته الاعتراف بقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا

في معنى الايمان لغة

الدال على كونه اقرارا بالشهادتين وقد سموه ايمانا بحسب عرفهم والذي نفاه الله عنهم انما هو الايمان في عرف الشرع ان قلت يحتمل ان يكون ما ادعوه من الايمان هو الشرعي حيث سمعوا ان الشارع كلفهم بالايمان فيكون المنفي عنهم هو ما ادعوا ثبوته لهم فلم يبق في الاية دلالة على انهم ارادوا اللغوي قلت الظاهر انه في ذلك الوقت لم تكن الحقايق الشرعية متقررة عندهم لبعدهم عن مدارك الشرعيات فلا يكون المخبر عنه الا ما يسمونه ايمانا عندهم وقوله تعالى امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ووجه الدلالة في هذه الايات ان الايمان في اللغة التصديق وقد وقع في الاخبار عنهم انهم امنوا بالسنتهم دون قلوبهم فيلزم صحة اطلاق التصديق على الاقرار باللسان وان لم يوافقه الجنان وعلى هذا فيكون المنفي هو الايمان الشرعي اعني القلبي جمعا بين صحة النفي والاثبات في هذه الايات لا يقال هذا الاطلاق مجاز والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه لانا نقول هو من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي ومعناه قبول الخبر اعم من ان يكون باللسان او بالجنان واستعمال اللفظ الكلي في احد افراد معناه باعتبار تحقق الكلي في ضمنه حقيقة لا مجاز كما هو المقرر في مبحث الالفاظ فان قلت ان المتبادر من معنى الايمان هو التصديق القلبي عند الاطلاق وايضا يصح سلب الايمان عمن انكر بقلبه وان اقر بلسانه والاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز قلت الجواب عن الاول ان التبادر لا يدل على اكثر من كون المتبادر هو الحقيقي لا المجازي لكن لا يدل على كون الحقيقة لغوية او عرفية وح يتعين ان اللغوي هو التصديق القلبي فلعله العرفي او الشرعي ان قلت الاصل عدم النقل فيتعين اللغوي قلت لا ريب ان المعنى اللغوي الذي هو مطلق التصديق لم يبق على اطلاقه بل اخرج عنه اما بالتخصيص عند بعض او النقل عند اخرين ومما يدل على ذلك ان الايمان الشرعي هو التصديق بالله وصفاته وحده وعدله وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وبما علم بالضرورة مجيئه عليه السلم به لا ما وقع فيه الخلاف وعلى هذا اكثر المسلمين وزاد الامامية التصديق بامامة امام الزمان لان من ضروريات مذهبهم ايضا انه مما جاء به النبي صلى الله عليه واله وقد عرفت ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وهذا اخص منه ويؤيد ذلك قوله تعالى يا ايها الذين

امنوا امنوا بالله ورسوله اخبر عنهم تعالى بالايمان ثم امرهم بانشائه فلا بد ان يكون الثاني غير الاول والا لكان امرا بتحصيل الحاصل واذا حصلت المغايرة كان الثاني المامور به هو الشرعي حيث لم يكن حملها لهم اذ لا يحتمل غيره الا التاكيد والتاسيس خير منه وعن الثاني بالمنع من كون ما صح سلبه هو الايمان اللغوي بل الشرعي وليس النزاع فيه ان قلت ما ذكرتم معارض بما ذكره اهل الميزان في تقسيم العلم الى التصور والتصديق من ان المراد من التصديق الاذعان القلبي فيكون في اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل قلت قد بينا سابقا الخروج عن هذا الاصل ولو سلم فلا دلالة في ذلك على حصر معنى التصديق في الاذعان القلبي بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محل النزاع على انا نقول لو سلمنا صحة الاطلاق مجازا ثبت مطلوبنا ايضا لانا لم ندع الا ان معناه قبول الخبر مطلقا ولا ريب ان الالفاظ المستعملة لغة في معنى من المعاني حقيقة او مجازا تعد من اللغة وهذا ظاهر **واما الايمان** الشرعي فقد اختلف في بيان حقيقته العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات وبيان ذلك ان الايمان شرعا اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول فهو التصديق بالقلب فقط وهو مذهب الاشاعرة وجمع من متقدمي الامامية ومتاخريهم ومنهم المحقق الطوسي ره في فصوله لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية هو التصديق النفساني وعنوا به انه عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر فهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كما في الضروريات وقد ذكر حاصل ذلك بعض المحققين فقال التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وسنبين ان شاء الله تعالى تصور ذلك وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف والقاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن

افعال القلوب مع جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد وغيره فانهم قالوا ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان واما ان يكون عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة ونسب الى طائفة منهم ابو حنيفة واما ان يكون عبارة عن التصديق بالقلب مع الاقرار باللسان وهو مذهب المحقق نصير الدين الطوسي ره في تجريده فهذه سبعة مذاهب ذكرت في الشرح الجديد للتجريد وغيره واعلم ان مفهوم الايمان على المذهب الاول يكون تخصيصا للمعنى اللغوي واما على المذاهب الباقية فهو منقول والتخصيص خير من النقل وهنا بحث وهو ان القائلين بانه عبارة عن فعل الطاعات كقدماء المعتزلة والعلاف والخوارج لا ريب انهم يوجبون اعتقاد مسائل الاصول وح فما الفرق بينهم وبين القائلين بانه عبارة عن افعال القلوب والجوارح ويمكن الجواب بان اعتقاد المعارف شرط عند الاولين وشطر عند الاخرين **المقالة الاولى** في بيان حجج هذه المذاهب وما يرد عليها وما يذكر في دفعه اعلم ان المحقق الطوسي ره ذكر في قواعد العقائد ان اصول الايمان عند الشيعة ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته تعالى والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء عليهم السلم والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء عليهم السلم وقال اهل السنة ان الايمان هو التصديق بالله تعالى وبكون النبي صلى الله عليه صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيه اختلاف واشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في العقاب انتهى وذكر في الشرح الجديد للتجريد ان الايمان في الشرع عند الاشاعرة هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص انتهى فهؤلاء اتفقوا على ان حقيقة الايمان هي التصديق فقط وان اختلفوا في مقدار المصدق به والكلام في مقامين الاول في ان التصديق الذي هو الايمان المراد به اليقين الجازم الثابت كما يظهر من كلام من حكينا عنه الثاني في ان الاعمال ليست جزءا من حقيقة الايمان الحقيقي بل هي جزء من الايمان الكامل اما الدليل على الاول فايات بينات منها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والايمان

مبحث المذاهب

حق للنصوص والاجماع فلا يكفي في حصوله مجرد الظن ومنها ان يتبعون الا الظن ان هم الا يظنون
ان بعض الظن اثم فهذه قد اشتركت في التوبيخ على اتباع الظن والايمان لا يوبخ من حصل له بالاجماع
فلا يكون ظناً ومنها قوله انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا فنفى عنهم الريب
ليكون الثابت هو اليقين ان قلت هذه الاية الكريمة لا تدل على المدعى بل على خلافه وهو عدم
اعتبار اليقين في الايمان وذلك انها دلت على حصر الايمان فيما على الشك فصدق الايمان
على الظن قلت الظن في معرض الريب لان النقيض مجوز فيه ويقوى بادنى تشكيك فصاحبه لا يخلو من
ريب حيث انه دائماً يجوز النقيض على ان الريب قد يطلق على ما هو اعم من الشك يقال لا ارتاب في كذا
ويريد انه منه على يقين وهذا شايع ذايع ومن السنة المطهرة قوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار
ثبت قلبي على دينك فلو لم يكن ثبات القلب شرطاً في الايمان لما طلبه عليه السلام والثبات هو الجزم
والمطابقة والظن لا ثبات فيه اذ يجوز ارتفاعه وفيه منع كون الثبات شرطاً في تحقق الايمان لم لا يجوز
ان يكون عليه السلام طلبه لكونه الفرد الاكمل وهو لا نزاع فيه ومن جملة الدلائل على ذلك ايضاً الاجماع
حيث ادعى بعضهم انه يجب معرفة الله تعالى التي لا يتحقق الايمان بها الا بالدليل اجماعاً من العلماء
كافة والدليل ما افاد العلم والظن لا يفيده وفي صحة دعوى الاجماع بحث لوقوع الخلاف في جواز
التقليد في المعارف الاصولية كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة
لا يفيد شيء منه العلم بان الجزم والثبات معتبر في التصديق الذي هو الايمان انما يفيد الظن
باعتبارهما لان الايات قابلة للتاويل وغيرها كذلك مع كونها من الاحاد ومن الايات ايضا قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله واعترض على هذا الدليل بانه اخص من المدعى فانه انما يدل على اعتبار
اليقين في بعض المعارف وهو التوحيد دون غيره والمدعى اعتبار اليقين في كل ما التصديق
به شرط في تحقق الايمان كالعدل والنبوة والمعاد وغيرها واجيب بانه لا قائل بالفرق فان كل
من اعتبر اليقين اعتبره في الجميع ومن لم يعتبره لم يعتبره في شيء منها واعلم ان ما ذكرنا على ما تقدم
وارد ههنا ايضاً واعترض ايضاً بان الاية الكريمة خطاب للرسول عليه السلام فهي انما تدل على وجوب

العلم عليه وحده دون غيره واجيب بان ذلك ليس من خصوصياته عليه السلام بالاجماع وقد دل دليل
وجوب التاسي به على وجوب اتباعه فيجب على باقي المكلفين تحصيل العلم بالعقائد الاصولية
وايضاً اورد انه انما يفيد الوجوب لو ثبت ان الامر للوجوب وفيه منع لاحتمال غيره وكذا يتوقف
على كون المراد من العلم ههنا القطعي وهو غير معلوم لاحتمال ان يراد به الظن الغالب وهو يحصل
بالتقليد وبالجملة فهو دليل ظني وحيث انجر البحث الى ذكر الدلائل على اعتبار اليقين في الايمان
فلنذكر نبذة مما ذكره علماء الاصول من الادلة على كون المعرفة واجبة بالدليل وان التقليد غير كاف
فيها اذ بذلك يعلم اعتبار الدليل في الايمان دون التقليد اعلم ان العلماء اطبقوا على وجوب معرفة
الله تعالى بالنظر وانها لا تحصل بالتقليد الا من شذ منهم كعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية و
التعليمية حيث ذهبوا الى جواز التقليد في العقايد الاصولية كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع و
النبوة والعدل وغيرها بل ذهب بعضهم الى وجوبه لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة في انه
عقلي او سمعي فالامامية والمعتزلة على الاول والاشعرية على الثاني ولا غرض لنا ههنا ببيان ذلك
بل ببيان اصل الوجوب المتفق عليه فمن ذلك ان الله تعالى على عبده نعماً ظاهرة وباطنة لا تحصى يعلم
ذلك كل عاقل ويعلم انها ليست منه ولا من مخلوق مثله ويعلم ايضاً انه اذا لم يعترف بانعام ذلك المنعم
ولم يذعن بكونه هو المنعم لا غيره ولم يسع في تحصيل مرضاته ذمه العقلاء ورأوا سلب تلك النعم عنه
حسناً فيحكم ضرورة العقل بوجوب شكر ذلك المنعم ومن المعلوم ان شكره على وجه يليق بكمال
ذاته يتوقف على معرفته وهي لا تحصل بالظنيات كالتقليد وغيره لاحتمال كذب المخبر وخطاء الامارة
فلا بد من النظر المفيد للعلم وهذا الدليل انما يستقيم على قاعدة الحسن والقبح والاشاعرة ينكرون
ذلك لكنه كما يدل على وجوب المعرفة بالدليل يدل ايضاً على كون الوجوب عقلياً واعترض
ايضاً بانه مبني على وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وفيه ايضاً منع الاشاعرة ومن ذلك ان
الامة اجمعت على وجوب المعرفة والتقليد وما في حكمه لا يوجب العلم اذ لو اوجبه لزم اجتماع

الضّالين في مثل تقليده من يعتقد قدمه وقد اعترض على هذا بمنع الاجماع كيف والخلاف معروف بل عورض بوقوع الاجماع على خلافه وذلك لتقرير النبي ص واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كلّ عصر مع عدم الاستفسار عن الدّلائل الدالة على الصّانع وصفاته مع انهم كانوا لا يعلمونها وانما كانوا مقرّين باللّسان ومقلّدين في المعارف ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم على ذلك مع الحكم بايمانهم واجيب عن هذا بانّهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كدليل الاعرابي حيث قال البعرة تدلّ على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلّان على اللطيف الخبير ولذا اقرّوا ولم يسئلوا عن اعتقاداتهم او انهم كان يقبل منهم ذلك للتمرين ثم يبيّن لهم ما يجب عليهم من المعارف تدريجا ومن ذلك الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم المحق من غيره بالنظر في انّ ما يقوله حق ام لا وح فلا يجوز له التقليد الا بعد النظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فامتنع التقليد في المعارف الالهية ونقض ذلك بلزوم مثله في الشرعيات فانه لا يجوز تقليد المفتي الا اذا كانت فتياه عن دليل شرعي فان اكتفى في الاطلاع على ذلك بالظن وان كان مخطئا في نفس الامر لحط ذلك عنه فليجز مثله في مسائل الاصول واجيب بالفرق بانّ الخطاء في مسائل الاصول يقتضي الكفر بخلافه في الفروع فساغ في الثانية ما لم يسغ في الاولى احتج من اوجب التقليد في مسائل الاصول بانّ العلم بانّ الله تعالى غير ممكن لانّ المكلف به ان لم يكن عالما به تعالى امتنع ان يكون عالما بامره وحال امتناع كونه عالما بامره يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عالما به استحال ايضا امره بالعلم به لاستحالة تحصيل الحاصل والجواب عن ذلك على قواعد الامامية والمعتزلة ظاهر فانّ وجوب النظر والمعرفة عندهم عقلي لا سمعي نعم يلزم ذلك على قواعد الاشاعرة اذ الوجوب عندهم سمعي اقول ويجاب ايضا معارضة بانّ هذا الدليل كما يدلّ على امتناع العلم بالمعارف الاصولية يدلّ على امتناع التقليد فيها ايضا فينسد باب المعرفة بالله تعالى وكلّ من يرجع اليه في التقليد لا بدّ وان يكون عالما بالمسائل الاصولية ليصح تقليده ثم يجري الدليل فيه فيما ان

علم هذا الشخص بالله تعالى غير ممكن لانه حين كلف به ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون عالما بامره بالمقدمات وكلّ ما اجابوا به فهو جوابنا ولا خلاص لهم ان يعترفوا بانّ وجوب المعرفة عقلي فيبطل ما ادّعوه من انّ العلم بالله تعالى غير ممكن او سمعي فكذلك فان قيل ربّما حصل العلم لبعض الناس بتصفية النفس او الهام الى غير ذلك فيقلده الباقون قلنا هذا ايضا يبطل قولكم انّ العلم بالله تعالى غير ممكن نعم ما ذكروه يصلح ان يكون دليلا على امتناع المعرفة بالسّمع فيكون حجة على الاشاعرة لا دليلا على وجوب التقليد واحتجّوا ايضا بانّ النهي عن النظر قد ورد في قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال فيحرم ولانه ع راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز والمراد ترك النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه واجيب عن الاول انّ المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق لا الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن والامر بذلك يدلّ على انّ الجدال مطلقا ليس منهيا عنه وعن الثاني بانّ نهيهم عن الكلام في مسئلة القدر على تقدير تسليمه لا يدلّ على النهي عن مطلق النظر بل عنه في مسئلة القدر كيف وقد ورد الانكار على تارك النظر في قوله تعالى اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله وقد اثنى على فاعله في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض على انّ نهيهم عن الخوض في القدر لعله لكونه امرا غيبيا وبحرا عميقا كما اشار اليه علي عليه السلام بقوله بحر عميق فلا تلجه بل كان مراد النبي التفويض في مثل ذلك الى الله تعالى لانّ ذلك ليس من الاصول التي يجب اعتقادها والبحث عنها مفصلة وههنا جواب اخر عنهما معا وهو انّ النهي في الاية والحديث مع قطع النظر عما ذكرناه انما يدل على النهي عن الجدال الذي لا يكون الا عن متعدد بخلاف النظر فانه يكون من واحد فهو نصب الدليل على غير المدّعي وعن الثالث بالمنع من صحة نسبته الى النبي صلى الله عليه واله فانّ بعضهم ذكر انه من مصنوعات سفيان الثوري فانه روى انّ عمر بن عبد الله المعتزلي قال انّ بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم

في احتجاج من جوز التقليد في المعارف

يجعل من عباده الا الكافر والمؤمن فسمع سفيان كلامهما فقال عليكم بدين العجائز على انه لو سلم فالمراد به التفويض الى الله تعالى في قضائه وحكمه والانقياد له في امره ونهيه واحتج من جوز التقليد بانه لو وجب النظر في المعارف الالهية لوجد من الصحابة اذ هم اولى به من غيرهم لكنه لم يوجد والا لنقل كما نقل عنهم النظر والمناظرة في المسائل الفقهية فحيث لم ينقل لم يقع فلم يجب واجيب بالتزام كونهم اولى به لكنهم نظروا والا لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله تعالى وكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو بالنظر والاستدلال واما انه لم ينقل النظر والمناظرة فلانفاقهم على العقائد الحقة لوضوح الامر عندهم حيث كانوا ينقلون عقائدهم عمن لا ينطق عن الهوى فلم يحتاجوا الى كثرة البحث والنظر بخلاف الاخلاف بعدهم فانهم لما كثرت شبه الضالين واختلف انظار طالبي اليقين لتفاوت اذهانهم في اصابة الحق احتاجوا الى النظر والمناظرة ليدفعوا بذلك شبه المضلين ويقفوا على اليقين اما مسائل الفروع فانها لما كانت امورا ظنية اجتهادية خفية لكثرة تعارض الامارات فيها وقع بينهم الخلاف فيها والمناظرة والتخطئة لبعضهم من بعض فلذا نقل واحتجوا ايضا بان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلالات بخلاف التقليد فانه ابعد عن ذلك واقرب الى السلامة فيكون اولى ولان الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل جاز في الاصعب بطريق اولى ولانهما سواء في التكليف بهما فاذا جاز في الفروع فليجز في الاصول واجيب عن الاول بان اعتقاد المعتقد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة وهي احتمال كذب المخبر بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره على انه لو اتفق الانتهاء الى من اتفق له العلم بغير النظر كتصفية الباطن كما ذهب اليه بعضهم او بالالهام او بخلق العلم فيه ضرورة فهو انما يكون لافراد نادرة لانه على خلاف العادة فلا يتيسر لكل احد الوصول اليه مشافهة بل بالوسائط فيكثر احتمال الكذب بخلاف الناظر فانه لا يكابر نفسه ولانه اقرب الى الوقوع على الصواب ان قلت ما ذكرت من الجواب انما يدل على كون النظر اولى من التقليد ولا يدل على

عدم جوازه

في ادلة المجوزين للتقليد في المعارف

جوازه فجواز التقليد بان لم يندفع على ان ما ذكرته من احتمال الكذب جار في الفروع فلو منع من التقليد فيها المنع في الاصول قلت متى سلمت الاولوية وجب العمل بها والا لزم العمل بالمرجوح مع تيسر العمل بالراجح وهو باطل بالاجماع لا سيما في الاعتقاديات واما الجواب عن العلاوة فلانه لما كان الطريق الى العمل بالفروع انما هو النقل ساغ لنا التقليد فيها ولم يقدح احتمال الكذب بالخبر والا لانسد باب العمل بها بخلاف الاعتقاديات فان الطريق اليها بالنظر ميسر فاعتبر قدح الاحتمال في التقليد فيها واما احتمال الخطاء في النظر فانه وان امكن الا انه نادر جدا بالقياس الى الخطاء في النقل فكان النظر ارجح وقد بينا ان العمل بالارجح واجب واجيب عن الثاني اولا بالمنع من كونها اغمض ادلة بل الامر بالعكس لتوقف الشرعيات على العقليات عملا وعلما وثانيا بالمنع من الملازمة فان كونها اغمض ادلة لا يستلزم جواز التقليد فيها فضلا عن كونه اولى لان المطلوب فيها اليقين بخلاف الشرعيات فان المطلوب فيها الظن اتفاقا ومن هذا ظهر الجواب عن الثالث واحتجوا ايضا بان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الكثيرة والبحث الطويل واكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها فكان اعتقادهم عن تقليد واجيب بانهم لما شاهدوا المعجزات وقوة معارفهم بكثرة البينات من صاحب الوحي لم يحتاجوا في تحقق تلك المعارف الى بحث كثير في طلب الادلة عليها اقول ومما يبطل به مذهب القائلين بالتقليد انه اما ان يفيد العلم او لا فان افاده لزم اجتماع الضدين فيما لو قلد واحدا في قدم العالم واخر في حدوثه وهو ظاهر وان لم يفده وجب ترجيح النظر عليه اذ من المعلوم ضرورة ان النظر الصحيح يفيد العلم فاذا ترجح النظر عليه وجب اختياره وترك المرجوح اجماعا واقول مما يدل على اعتبار اليقين في الايمان ان الامة فيه على قولين قول باعتبار اليقين فيما يتحقق به الايمان وقول بالاكتفاء بالتقليد او ما في حكمه فاذا انتفى الثاني بما ذكرناه من الادلة ثبت الاول واقول ايضا مما يصلح شاهدا على ذلك قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فنفى ما زعموه ايمانا وهو التصديق القولي بل ما سوى التصديق الجازم حيث لم يثبت لهم من الايمان الا ما دخل القلب ولا ريب ان ما دخل القلب يحصل به الاطمينان

والاطمينان

في اعتبار اليقين في المعارف

11

ولا اطمينان في الظن وشبهه لتجويز النقيض معه فيكون الثبات والجزم معتبرا في الايمان فان قلت قوله تعالى حكاية عن ابراهيم أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي يدل على ان الجزم والثبات غير معتبر في الايمان والا لما اخبر عليه السلم عن نفسه بالايمان بقوله بلى مع ان قوله ولكن ليطمئن قلبي يدل على انه لم يكن مطمئنا فلم يكن جازما قلت يمكن الجواب بانه ع م طلب العلم بطريق المشاهدة ليكون العلم باحياء الموتى حاصلا له من طريق الابصار والمشاهدة ويكون المراد من الاطمينان قلبه استقراره وعدم طلبه لشيء اخر بعد المشاهدة مع كونه موقنا باحياء الموتى قبل المشاهدة ايضا وليس المراد انه لم يكن متيقنا قبل الارائة فلم يكن مطمئنا ليلزم تحقق الايمان مع الظن فقط وايضا انما طلب عليه السلم كيفية الاحياء نحو طلب بالاستفهام الفريب عن الايمان بالكيف الذي هو نفس الاحياء لان التصديق به مقدم على التصديق بالكيفية فاجاب عليه السلم بلى امنت بقدرة الله تعالى على الاحياء لكني اريد الاطلاع على كيفية الاحياء ليطمئن قلبي بمعرفة تلك الكيفية الغريبة البعيدة ولا ريب ان الجهل بمعرفة تلك الكيفية لا يضر بالايمان ولا يتوقف على معرفتها واما سؤال الله سبحانه عن ذلك مع كونه عالما بالسرائر فهو من قبيل خطاب المحب لحبيبه ان قلت فما الجواب ايضا عن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يفهم من الاية الكريمة وصف الكافر المشرك بالايمان حال شركه اذ الجملة الاسمية حالية فضلا عن الاكتفاء بالظن وما في حكمه في الايمان وهو ينافي اعتبار اليقين فيه قلت لا فان الاية الكريمة انما دلت على اخباره تعالى عنهم بالايمان بالصانع والتصديق بوجوده لكنهم لم يوحدوه في حالة تصديقهم به بل اعتقدوا له شريكا تعالى عما يشركون وح فيجوز كونهم جازمين بوجود الصانع تعالى مع كونهم غير موحدين له فان التوحيد مطلب اخر فكفرهم كان لذلك فلم يتحقق لهم الايمان الشرعي بل الايمان جزء منه وهو غير كاف على انه يجوز ان يكون المراد من الايمان المنسوب اليهم في الاية الكريمة التصديق اللغوي وقد بينا سابقا انه اعم من الشرعي وليس النزاع فيه بل في الشرعي ويكون المعنى والله اعلم وما يؤمن اكثرهم بلسانه الا وهو مشرك بقلبه اي حال شركه بقلبه نعوذ بالله من الضلالة ونسئله حسن الهداية هذا ما تيسر من المقال في هذا المقام واما المقالة الثانية

وهو

في ان الاعمال ليست جزء من الايمان

12

وهو ان الاعمال ليست جزء من الايمان ولا نفسه والدليل عليه من الكتاب العزيز والسنة المطهرة والاجماع اما الكتاب فمنه قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فلو كان عمل الصالحات جزء من الايمان او نفسه لزم خلو العطف عن الفائدة لكونه تكرارا ورد ذلك بان الصالحات جمع معرف يشمل الفرض والنفل والقائل بكون الطاعات جزء من الايمان يريد بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات وح فصح العطف لحصول المغايرة المفيدة لعموم المعطوف فلم يدخل كله في المعطوف عليه نعم ذلك يصلح دليلا على ابطال مذهب القائلين بكون المندوب داخلا في حقيقة الايمان كالخوارج ومنه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن اي حالة ايمانه فان عمل الصالحات في حالة الايمان يقتضي المغايرة لما اضيف الى تلك الحالة وقارنه فيها والا لصار المعنى ومن يعمل بعض الايمان حالة حصول ذلك البعض او ومن يعمل من الايمان حال حصوله وح فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل ان قلت الاية الكريمة انما تدل على المغايرة في الجملة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاعمال جزء فان المعنى والله اعلم ومن يعمل من الصالحات حال ايمانه اي تصديقه بالمعارف الالهية وح فيجوز ان يكون الايمان الشرعي مجموع الجزئين اي عمل الصالحات والتصديق المذكور فالمغايرة انما هي بين جزئي الايمان ولا محذور فيه بل لا بد منه والا لما تحقق الكل بل لا بد لنفي ذلك من دليل قلت من المعلوم ان الايمان قد غير عن معناه لغة وح فاما الى التصديق بالمعارف فقط فيكون تخصيصا او مع الاعمال فيكون نقلا لكن الاول اولى لان التخصيص خير من النقل ووجه الاستدلال بالاية ايضا بان ظاهرها كون الايمان الشرعي شرطا لصحة الاعمال حيث جعل سعيه مقبولا اذا وقع حال الايمان فلا بد ان يكون الايمان غير الاعمال والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ويرد على هذا ما ورد على الاول بعينه نعم اللازم هنا ان يكون احد جزئي المركب شرطا لصحة الاخر ولا محذور فيه والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فتامل ومنه قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فانه اثبت الايمان لمن ارتكب بعض المعاصي فلو كان ترك المنهيات جزء من الايمان لزم

تحقق

في ان العمل بالاركان ليس نفس الايمان ولا جزءه

بتحقق الايمان وعدم تحققه في موضع واحد في حالة واحدة وهو محال ولهم ان يجيبوا عن ذلك بمنع تحقق الايمان حالة ارتكاب المنهى وكون تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه وخصوصا على مذهب المعتزلة فانهم لا يشترطون في صدق المشتق على شيء حقيقة بقاء المعنى المشتق منه ويمكن دفعه بان الشارع قد منع من جواز اطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه والكلام في خطاب الشارع فلا يسلم لهم الجواب ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فان امرهم بالتقوى التي لا تحصل الا بفعل الطاعات والانزجار عن المنهيات مع وصفهم بالايمان يدل على عدم حصول التقوى لهم والا لما امروا بها مع حصول الايمان لوصفهم به فلا يكون الاعمال نفس الايمان ولا جزءا منه والا لكان امرا بتحصيل الحاصل ويرد عليه جواز ان يراد من الايمان الذي وصفوا به اللغوي ويكون المامور به هو الشرعي وهو الطاعات او جزئه عند من يقول بالجزئية ويجاب عنه بنحو ما اجيب عما اورد على الدليل الثاني فليتامل ومنه ايضا الايات الدالة على كون القلب محلا للايمان من دون ضميمة شيء اخر كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان اي جمعه واثبته فيها والله اعلم ولو كان الاقرار او غيره من الاعمال نفس الايمان او جزءا لما كان القلب محل جمعه بل هو مع اللسان وحده او مع بقية الجوارح على اختلاف الاراء وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولو كان غير القلب من اعمال الجوارح نفس الايمان او جزءه لما جعل كله محل القلب كما هو ظاهر الاية الكريمة وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان فان اطمينان القلب بالايمان يقتضي تعلقه كله به والا لكان مطمئنا ببعضه لا كله اقول يرد على الاخير انه لا يلزم من اطمينانه بالايمان كونه محلا له اذ من الجائز كونه عبارة عن الطاعات وحدها او مع شيء اخر والطمينان القلب لاطلاعه على حصول ذلك فان القلب يطلع على الاعمال ويرد على الاولين ان الايمان المكتوب والداخل في القلب انما هو العقايد الاصولية ولا يدل على حصر الايمان في ذلك ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الايمان اما على طريق الشرطية لصحته او الجزئية له اذ من يزعم انه الطاعات فقط لا بد من حصول ذلك التصديق عنده ايضا لتصح تلك الاعمال غاية الامر انه شرط للايمان او

في بطلان مذهب القائلين بان الايمان الاقرار باللسان

جزئه لا نفسه كما تقدمت الاشارة اليه نعم هما يدلان على بطلان مذهب الكرامية حيث يكتفون في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شيء اخر اصلا لا شرطا ولا اجزاء قيل وكذا ايات الطبع والختم تشعر بان محل الايمان القلب كقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم فهم لا يؤمنون وختم على قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله وفيه ما تقدم واما السنة المطهرة فكقوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وجه الدلالة فيه ان المراد من الدين هنا الايمان لان طلب تثبيت القلب عليه يدل على انه متعلق بالاعتقاد وليس هناك شيء اخر غير الايمان من الاعتقاد يصلح لثبات القلب عليه بحيث يسمى دينا فتعين ان يكون هو الايمان وحيث لم يطلب غيره في حصول الايمان علم ان الايمان يتعلق بالقلب لا بغيره وكذا ما روي ان جبرئيل عليه السلام اتى النبي صلى الله عليه وآله فسأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسوله واليوم الاخر ومعنى ذلك ان تصدق بالله ورسله واليوم الاخر فلو كان فعل الجوارح او غيره من الايمان لذكره له حيث سأله الرسول عما هو الايمان المطلوب للشارع وان قيل ظاهر الحديث فيه مناقشة وذلك ان الرسول عليه السلم سأل عن حقيقة الايمان فكان من حق الجواب في شرح معناه ان يقال ان تصدق بالله لا ان تؤمن لان ان مع الفعل في تاويل المصدر فيصير حاصله الايمان هو الايمان بالله فيلزم منه تعريف الشيء بنفسه في الجملة وذلك لا يليق بنفس الامر والجواب ان المراد من قوله ان تؤمن بالله ان تصدق وقد كان التصديق معلوما له عليه السلم لغة فلم يكن تعريف الشيء بنفسه فهذا انما يكون بالقياس الى غيرهما عليهما السلام والا فالسائل والمسؤول غنيان عن معرفة المعاني من الالفاظ واما الاجماع فهو ان الامة اجمعت على ان الايمان شرط لساير العبادات والشيء لا يكون شرطا لنفسه فلا يكون الايمان هو العبادات اقول على تقدير تسليم دعوى الاجماع فللخصوم ان يقولوا نحن نقول بكون التصديق بمسائل الاصول شرطا لصحة العبادات التي هي الايمان ولا يلزمنا بذلك ان تكون تلك المسائل هي الايمان فان سميتموها ايمانا بالمعنى اللغوي فلا مشاحة في ذلك وان قلتم بل هي الايمان الشرعي فهو محل النزاع ودليلكم لا يدل عليه واجمعت ايضا على ان فساد العبادات لا يوجب فساد الايمان وذلك يقتضي كون الايمان

في ان المؤمن يمكن ان يكفر بعد الايمان

غير اعمال الجوارح اقول ان صح نقل الاجماع فلا ريب في دلالته على المدعى وسلامته عن المطاعن المتقدمة هذا غاية ما ادانا وبيناه في تحقيق هذا المقام ويرد على المقام الاول اشكالات احدها ما سيجي انشاء الله تعالى تحقيقه من ان المؤمن هل يجوز ان يكفر بعد ايمانه ام لا ذهب الى الاول جماعة من العلماء وظاهر القرآن العزيز يدل عليه في ايات كثيرة كقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا الى غير ذلك من الآيات ولو كان التصديق بالمعارف الاصولية يعتبر فيه الجزم والثبات لما صح ذلك اذ اليقين لا يزول بالاضعف ولا ريب ان موجب الكفر اضعف مما يوجب الايمان قلت لا ريب ان الايمان من الكيفيات النفسانية اذ هو نوع من العلم على ما هو الحق فهو عرض وقبوله للزوال بعروض ضده او مثله عند من يقول بان الاعراض لا يبقى زمانين كالاشاعرة ظاهر وكذا على القول بان الباقي محتاج الى المؤثر في بقائه او غير محتاج مع قطع النظر عن بقاء الاعراض زمانين لان الفاعل مختار فيصح منه الايجاد والاعدام في كل وقت غاية الامر ان تبديل الايمان بالكفر لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى على ما تقتضيه قواعد العدلية من ان العبد له فعل وان اللطف واجب على الله تعالى ولو كان التبديل منه تعالى لنافى اللطف على انا نقول قد يستند الكفر الى الفعل دون الاعتقاد فيجامع الجزم اليقين في المعارف الاصولية كما في السجود للصنم والقاء المصاحف في القاذورات مع كونه مصدقا بالمعارف فان قلت فعلى هذا يلزم جواز اجتماع الايمان والكفر في محل واحد وزمان واحد وهو محال لان الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا قلت الايمان هو التصديق بالاصول المذكورة بشرط عدم السجود وغيره مما يوجب فعله الكفر بدلالة الشارع عليه وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ثانيها يلزم ان يكون الظان ولو في احد من الاصول الخمسة كافرا وان كان عالما بالباقي لان الظن من اضداد اليقين فلا يجامعه فيلزم الحكم بكفر مستضعفي المسلمين بل كثير من عوامهم لعدم التصديق في الاول والثبات في الثاني كما يشاهد من تشككهم عند التشكيك مع ان الشارع حكم باسلامهم واجرى عليهم احكامه ومن هيهنا اكتفى بعض العلماء في الايمان بالتقليد كما

تقدمت

في الفرق بين الايمان الواقعي والظاهري

تقدمت الاشارة اليه ويمكن الجواب عن ذلك بان من يشترط اليقين يلتزم الحكم بكفرهم لو علم كون اعتقادهم بالمعارف عن ظن لكن هذا الالتزام في المستضعف في غاية البعد والضعف واما اجراء الاحكام الشرعية فانما هو لاكتفاء بالظاهر اذ هو المدار في اجراء الشرعية وهو لا ينافي كون المجرى عليه كذلك كافرا في نفس الامر وبالجملة فالكلام انما هو في بيان ما يتحقق به كون المكلف مؤمنا عند الله سبحانه واما عندنا فيكفي ما يفيد ظن حصول ذلك له كاقراره بالمعارف الاصولية مختارا غير مستهزء لتعذر العلم علينا غالبا بحصول ذلك له ثالثها انه اذا كان الايمان هو التصديق الجازم الثابت فلا يمكن الحكم بايمان احد حتى تعلم يقينا انه صدق بما ذكر يقينيا واني لنا بذلك ولا يطلع على الضمائر الا خالق السرائر والجواب عن هذا هو الجواب عن الثاني رابعها انتفاض حد الايمان والكفر جمعا ومنعا بحالة النوم والغفلة وكذا بالصبي لانه ان كان مصدقا فهو مؤمن والا فكافر لعدم الواسطة مع ان الشارع لم يحكم عليه بشيء منهما حقيقة بل تبعا واجيب عن الاولين بان التصديق باق لم يزل والذهول والغفلة انما هو من حصوله واتصاف النفس به اذ العلم بالعلم وبصفات النفس غير لازم ولا عدمه منافي حصولهما على ان الشارع جعل الامر المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده ويزيله في حكم الباقي فيسمى من اتصف بالايمان مؤمنا سواء كان مستشعرا بايمان نفسه او غافلا عن ذلك مع اتصافه نفسه وعن الثالث بان الكلام في الايمان الشرعي فهو من افراد التكليف فلا يوصف الصبي بشيء منهما حقيقة لعدم دخوله في المكلف نعم يوصف تبعا وهيهنا بحث تقدم الوعد بنقله وبيانه في اول المذاهب حاصله ان العلامة التفتازاني ذكر في بعض تحقيقاته ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله كما كانوا يعرفون ابنائهم حيث اخبر الله تعالى عنهم بذلك مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق وينكره عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

عبارة

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يحصل باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بغير كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر مثلا وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة قال وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية لا من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ودفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك انتهى اقول يرد على علمائنا القائلين بكون الايمان ليس معرفة وانه معنى مغاير لها ان يكون من حصل له العلم بالمعارف الالهية عن الهام او خلق علم ضروري بذلك او تصفية النفس او غير ذلك من اسباب العلم ان لا يثاب على ايمانه ولا يكون مؤمنا لان الايمان هو التصديق بالمعنى الذي زعموه وهذا ليس كذلك وبطلانه ظاهر لكل ذي علم نعم ما ذكروه من معنى التصديق هو اللغوي واقول ايضا الذي ظهر من كلام هذا الفاضل وما نقله من ان الفرق بين المعرفة والتصديق انما هي باعتبار اسباب الادراك فان كانت اختيارية كان ذلك الادراك تصديقا ومعرفة والا فمعرفة فالمعرفة حينئذ اعم من التصديق ويرد عليه ان المعرفة من اقسام العلم وليست تصورا لان الكلام في المعرفة التي هي قسم من الاعتقاد لا مطلق المعرفة فيكون تصديقا لانحصار العلم فيهما والا لزم اما ان لا يكون المعرفة المراد ههنا علما او كون التقسيم غير حاصر وكلاهما باطل وح فلا تكون اعم منه بل مساوية له وذلك يبطل قول علمائهم بان الايمان لا يكون معرفة اللهم الا ان يقال ان التقسيم انما هو للعلم الكسبي لا لمطلق العلم والمعرفة الاذعانية قسم من مطلق العلم كسبيا كان او ضروريا فيجوز ح كونها اعم لكن هذا غير مانع من صحة تعريف الايمان بالمعرفة

اذ فانه انه تعريف بالاعم وقد نبه بعضهم على ان منشأ المنع في كلامهم لم يكن هو العموم بل كون الايمان اختياريا او غير اختياري ونحن قد بينا ان العلم الحاصل للنفس بما يتحقق به الايمان قد يكون غير اختياري وغيره كما في صورة الموفق حصوله بكثرة ما كان شاهده المعجزة مع سبق دعوى النبوة من غير ان يكون الناظر في المعجزة قاصدا لتحصيل الحق فانه اذا شاهد المعجزة حصل له في الحال العلم الضروري بصدق المدعي في كل ما ادعاه ولا ريب في تحقق الايمان بذلك مع انه لم يكتسبه على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك فحكمهم بان الايمان ليس هو المعرفة لا يجامع ان التصديق الذي ذكروه من ان ربط القلب لا يكون الا بواسطة امر يفيد الطمأنينة ان القلب غير الخبر كالقرائن والتواتر وصدق المخبر كعصمته او غير ذلك من الاسباب بل ليس الحاصل من ذلك الا المعرفة والعلم فان قلت على ما ذكرت كان الواجب ان يعرف الايمان بالمعرفة لا بالتصديق قلت لما كان ما ذكرناه من حصول الايمان بغير الكسب امرا نادرا لا يحصل الا لذوي الانفس القدسية جعل كالمعدوم فلم يعتبر في التعريف او نقول التصديق المأخوذ في تعريف الايمان الشرعي يشمل الفرد المذكور اذ قد بينا انه نقل عن معناه اللغوي الى الاذعان القلبي وهو يشمل مثل ذلك وما قيل من انه لو نقل عن معناه اللغوي لنقل الينا كغيره من الحقائق الشرعية كالصلوة والزكوة والحج وغيرها فحيث لم ينقل الينا دل على بقائه على معناه اللغوي قلنا القرآن العزيز صريح في نقله كاية الاعراب وغيرها واما حكاية الاثابة على الايمان فالكسبي منه يثاب عليه على اثباته اذ الكل فعل الكاسب اما مباشرة والاخر توليدا كما هو الحق عند العدلية القائلين بان العبد له فعل فانه عندهم اعم من كونه مباشرة وتوليدا اما الاشاعرة فيلزمهم ان لا يثابوا على تصديقهم حيث نفوا الفعل عن العبد مطلقا واما غير الكسبي منه فانه وان لم يتحقق للعبد فيه فعل لكنه يثاب على العزم على البقاء عليه وعلى اثاره فانها فعله نعم هذا الفرض نادر جدا واما الايات التي استدلوا بها على ان الايمان ليس هو المعرفة فهي حجة عليهم لا لهم وذلك لان القطع بكفرهم مع معرفتهم انما كان لانكارهم وجحدهم الاقرار بذلك وتركهم الاتباع لما علموا حقيته لا لعدم تحقق التصديق فهو دليل على ان المعرفة معتبرة وكافية لا جحدهم لما عرفوه ولذلك نجم الله تعالى بانه

حیث جعل المعرفة مع جحدهم سببًا للانکار علیهم هذا ما یتعلق باهل المذهب الاول واما اهل الثانی وهم
الکرامیة فقد استدلوا علی مذهبهم بان النبی والصحابة کانوا یکتفون فی الخروج عن الکفر بکلمتی
الشهادة فتکون هی الایمان اذ لا واسطة بین الکفر والایمان لان الکفر عدم الایمان وبقوله تعالی فمنکم
کافر ومنکم مؤمن وبقوله علیه السلام امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله وبقوله ع لاسامة حین
قتل من تکلم بالشهادتین هلا شققت قلبه او هل شققت قلبه علی بعض النسخ یرید بذلک الانکار علیه
حیث لم یکتف بالشهادتین منه اقول هذا الحدیث علی تقدیر صحته فدلالته علی اعتبار التصدیق اظهر مما ذکروه
اذ المتبادر منه ان النبی ع لما انکر علیه بفعله ذلک فکانه قال له الایمان یکون فی القلب فهلا شققت قلبه
لتجده فیه او هل شققت قلبه فلم تجده حتی فعلت ما فعلت علی انه یجوز ان یکون الانکار علیه من جهة ان الاقرار
بالشهادتین یوجب حقن الدماء عند الشارع وحرمة القتل وانتهاک الحرمة وهو لا یدل علی حصول الایمان
بالشهادتین فقط فلعل هذا التحریم کان للترغیب فی الاسلام وحصوله بالشهادتین فقط دون الایمان
والجواب عن الاول ان الخروج عن الکفر بکلمة الشهادة ان ارادوا الخروج فی نفس الامر بحیث یصیر مؤمنًا
عند الله سبحانه بمجرد ذلک من دون التصدیق فهو ممنوع لم لا یجوز ان یکون اکتفاؤهم بذلک للترغیب
فی الاسلام لا للحکم بالایمان وان ارادوا به الخروج بحسب الظاهر فمسلم لکن لا ینفعهم اذ الکلام فیما
یتحقق به الایمان عند الله تعالی بحیث یصیر المتصف به مؤمنًا فی نفس الامر لا فیما یتحقق به الاسلام فی ظاهر
الشرع حیث لا یمکن الاطلاع علی الباطن الا تری انهم کانوا یحکمون بکفر من ظهر منه النفاق بعد الحکم
باسلامه ولو کان مؤمنًا فی نفس الامر لما جاز ذلک واما نفی الواسطة فهو مستقیم علی اخذ الحکم فی نفس
الامر فلا دلالة لهم فیه والایة الکریمة ایضًا یمکن تنزیلها علی ما هو فی نفس الامر فان حال المکلف فی نفس
الامر لا یخلو عن احدهما واما جعل لا اله الا الله غایة للقتال فلا یدل علی اکثر من کونه للترغیب فی الاسلام
ایضًا بسبب حقن الدماء علی ان النبی ع ربما لا یطلع علی بواطن الناس فکیف یؤمر بالقتال علی ما لا یطلع علیه
واما اهل الثالث وهم قدماء المعتزلة القائلون بان جمیع الایمان الطاعات فرضًا ونفلًا فمن
دلائلهم علی ذلک قوله تعالی وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء ویقیموا الصلوة

ویؤتوا الزکوة وذلک دین القیمة فالمشار الیه بذلک هو جمیع ما حصر بالا وما عطف علیه والدین هو
الاسلام لقوله تعالی ان الدین عند الله الاسلام والاسلام هو الایمان لقوله تعالی ومن یبتغ غیر
الاسلام دینًا فلن یقبل منه ولا ریب ان الایمان مقبول من مبتغیه للنص والاجماع وقد تقدم ذلک
فیکون اسلامًا فیکون دینًا فیعتبر فیه الطاعات کما دلت علیه الایات والجواب المنع من اتحاد الدین فی الایتین
فلا یتکرر الوسط ولو سلم اتحادهما فلا نسلم ان الایمان هو الاسلام لیکون هو الدین فیعتبر فیه الطاعات
لم لا یجوز ان یکون الایمان شرطًا للاسلام او جزءًا منه او بالعکس وشرط الشیء وجزؤه یقبل مع کونه
غیره ولا یلزم من ذلک ان یکون الایمان هو الدین بل شرطه او جزؤه علی انا لو قطعنا النظر عن جمیع ذلک
فالایة الکریمة انما تدل علی ان من ابتغی وطلب غیر دین الاسلام دینًا فلن یقبل منه ذلک المطلوب ولم
تدل علی ان من صدق بما اوجبه الشارع علیه لکنه ترک فعل بعض الطاعات غیر مستحل انه طالب لغیر
دین الاسلام اذ ترک الفعل یجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بینهما فان الشخص قد یکون طالبًا للطاعة
مریدًا لها لکنه ترکها اما لا او تقصیرًا ولا یخرج بذلک عن ابتغائها واستدلوا ایضًا بقوله تعالی وما کان
الله لیضیع ایمانکم ای صلوتکم الی البیت المقدس واعترض بانه لم لا یجوز ان یکون المراد به تصدیقکم
بتلک الصلوة سلمنا ذلک لکن لا دلالة لهم فی الایة وذلک لانهم زعموا ان الایمان جمیع الطاعات و
الصلوة انما هی جزء من الطاعات وجزء الشیء لا یکون ذلک الشیء واما اهل الرابع وهم القائلون بکونه
عبارة عن جمیع الواجبات وترک المحظورات دون النوافل فقد یستدل لهم بقوله تعالی انما یتقبل
الله من المتقین والتقوی لا تتحقق الا بفعل المأمور به وترک المنهی عنه فلا یکون التصدیق مقبولًا
ما لم یحصل التقوی وبما روی من ان الزانی لا یزنی وهو مؤمن وبقوله لا ایمان لمن لا امانة له
وبقوله تعالی ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون وقد لا یحکم بما انزل الله ویحکم بما لم
ینزل الله مصدقًا فلو تحقق الایمان بالتصدیق لزم اجتماع الکفر والایمان فی محل واحد وهو ممنوع
لتقابلهما بالعدم والملکة والجواب عن الاول انه یجوز ان یکون المراد والله اعلم الاعمال البدنیة
علی انا نقول ان ظاهر الایة الکریمة متروک فانها تدل ظاهرًا علی ان من اخل فی جمیع افعاله وکان

منها آط

قد يسبق منه معصية واحدة لم يترتب عليها ان يكون جميع اعمال الطاعات اللاحقة غير مقبولة والقول
بذلك مع بعده عن حكمة الله تعالى من افظع الفظايع فلا يكون مراداً بل المراد والله اعلم ان من عمل عملاً
انما يكون مقبولاً اذا كان متقياً فيه بان يكون مخلصاً فيه لله تعالى وح فلا دلالة لهم في الاية الكريمة
مع انا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بدلالتها على عدم قبول التصديق من دون التقوى فلا يحصل بذلك
مدعاهم الذي هو كون الايمان عبارة عن جميع الواجبات الى اخره اذ لقائل ان يقول لا يجوز
ان يكون الايمان عبارة عما ذكرتم مع التصديق بالمعارف الاصولية وعدم قبول الجزء انما
هو لعدم قبول الكل واما الحديث الاول على تقدير تسليمه فيمكن حمله على المبالغة في الزجر
او مخصص بمن استحل ودليل التخصيص في احاديث اخر او على نفي الكمال في الايمان وكذا
الحديث الثاني واما الاستدلال بالاية فقد تعارض بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون والفاسق مؤمن على المذهب الحق او بين المنزلتين على غيره ويمكن
ان يقال الفسق لا ينافي الكفر اذ الكافر فاسق لغة وان كان في العرف يباينه لكنه لم يتحقق
كونه عرف الشارع بل العلوم كونه لاهل الشرع والاصول فلا تعارض ح اقول والحق في
الجواب ان المراد والله اعلم ومن لم يحكم بما انزل الله اي بما علم قطعاً ان الله سبحانه انزله فان
العدول عنه الى غيره مستحلاً او الوقوف منه كذلك لا ريب في كونه كفراً لانه انكار لما علم ثبوته
ضرورة فلا يكون التصديق حاصلاً وح فلا دلالة فيها على ان من ارتكب معصية غير مستحل
او مستحلاً مع كون تحريمها لم يعلم من الدين ضرورة يكون كافراً وانما ارتكبنا هذا الاضمار
في الاية لما دل عليه النص والاجماع من ان الحاكم لو اخطأ في حكمه لم يكفر مع انه يصدق عليه انه لم
يحكم بما انزل الله واعلم انه قد ظهر من هذا الجواب وجه اخر للجمع بين الايتين ودفع التعارض
بين ظاهرهما بان يراد من احديهما ما ذكرناه في الجواب ومن الاخرى ومن لم يحكم غير مستحل
مع علمه بالتحريم فهو فاسق والحاصل انه يقال لهم ان اردتم بالطاعات والتروك ما علم ثبوته
من الدين ضرورة فنحن نقول بموجب ذلك لكن لا يلزم منه مدعاكم لجواز كون الحكم بكفره لما جحد

ما علم من الدين ضرورة فيكون قد اخل بما هو شرط الايمان وهو عدم الجحد على ما قدمناه او لكون المذكورات
جزء الايمان على ما ذهب اليه بعضهم وان اردتم الاعم فلا دلالة لكم فيها ايضاً وهو ظاهر واما اهل
المذهب الخامس القائلون بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فيستدل لهم بما استدل
به اهل التصديق مع ما استدل به اهل الاعمال ومن اضاف الاقرار باللسان الى الجنان وقد علمت
تزييف ما سوى الاول وسيجيء انشاء الله تعالى تزييف دليل من اضاف الاقرار فلم يبق لمذهبهم
قرار نعم في احاديث اهل البيت عليهم السلام ما يشهد لهم وقد ذكر في الكافي وغيره منها جملة
فمنها ما رواه علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن
عثمان عن عبد الرحيم القصير قال كتبت مع عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله
عن الايمان ما هو فكتب الي مع عبد الملك بن اعين سالت رحمك الله عن الايمان والايمان هو الاقرار
باللسان وعقد في القلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض ومنها ما رواه علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عجلان بن ابي صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اوقفني على حدود الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله والاقرار بما جاء
من عند الله وصلوة الخمس واداء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت وولاية ولينا وعداوة
عدونا والدخول مع الصادقين ومنها ما رواه ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
او غيره عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الايمان فقال شهادة
ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال
قلت اليس الشهادة عملاً قال بلى قلت العمل من الايمان قال نعم لا يكون الايمان الا بعمل والعمل
منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وغير ذلك من الاحاديث في الكافي وغيره واعلم ان هذه الاحاديث
منها ما سنده غير نقي كالاول فان في سنده عبد الرحيم القصير وهو مجهول مع كونه مكاتبة و
اما الثاني فان سنده وان كان جيداً الا انه لا انه غير صريح فان كون المذكورات حدود

الايمان لا يقتضي كونها نفس حقيقته اذ حد الشيء نهايته وما لا يجوز تجاوزه فان تجاوزه خرج
عنه ونحن نقول بموجب ذلك فان من تجاوز هذه المذكورات بان تركها جاحدا لا ريب في خروجه
عن الايمان لكن لعل ذلك لكونها شروط الايمان لا لكونها نفسه واما الثالث فان دلالته و
ان كانت بعيدة الآن في سنده ارسالا مع كون العلاء مشتركا بين المقبول والمجهول بالجملة
هذه الرواية معارضة بما هو امتن منها دلالة وقد تقدم ذلك فليراجع نعم لا ريب في كونها مؤيدة
لما قالوه واما اهل السادس القائلون بان التصديق مع كلمتي الشهادة ففي ما مر من الاحاديث
ما يصلح شاهدا لهم وكذا ما ذكره الكرامية مع ما ذكره اهل التصديق يصلح شاهدا لهم وقد
عرفت ما في الاولين فلا نعيده واما السابع فانه مذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق
الطوسي ره في تجريده فانه اعتبر في حقيقة الايمان مع التصديق الاقرار باللسان قال ولا يكفي
الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو
التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والايمان
وهو باطل لتقابل العدم والملكة ولا الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا الآية ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فاثبت
لهم تعالى في الآيتين التصديق باللسان ونفى عنهم الايمان اقول الاستدلال على عدم الاكتفاء بالثاني
مسلم موجه وكذا على عدم الاكتفاء بالاول اما على اعتبار الاقرار ففيه بحث فان الدليل اخص
من المدعى اذ المدعى ان الايمان لا يتحقق الا بالتصديق مع الاقرار به وبدون ذلك يتحقق
الكفر والآية الكريمة انما دلت على ثبوت الكفر لمن جحد اي انكر الآيات مع علمه بحقيقتها وبينهما
واسطة فان من حصل له التصديق اليقيني في اول الامر ولم يكن تلفظ بكلمات الايمان لا يقال
انه منكر ولا جاحد وح فلا يلزم اجتماع الكفر والايمان في مثل هذه الصورة مع انه غير مقر و
لا تارك للاقرار جحدا كما هو المفروض هذا ان قصد بالآية الدلالة على اعتبار الاقرار ايضا والا كان اعتبار
الاقرار دعوى مجردة وقد علمت ما عليه اما دلالة الآية الكريمة على كفره في صورة جحده و

واستيقانه فنقول بموجبه لكن ليس لعدم اقراره فقط بل لانه ضم انكاره الى استيقانه وبالجملة فهو من جملة
العلامات على الحكم بالكفر كما جعل الاستخفاف بالشارع او الشرع ووطئ المصحف علامة على الحكم بالكفر
مع انه قد يكون مصدقا كما سبقت الاشارة اليه نعم غاية ما يلزم ان يكون اقرار المصدق شرطا
لحكمنا بايمانه ظاهرا اما قبل ذلك وبعد التصديق فهو مؤمن عند الله تعالى اذا لم يكن تركه
للاقرار عن جحد على انه يلزمه قدس سره ان من حصل له التصديق بالمعارف الالهية ثم عرض له الموت
فجاءة قبل الاقرار يموت كافرا ويستحق العذاب الدائم مع اعتقاده وحدة الصانع وحقية ما جاء
به النبي ولا اظن ان مثل هذا المحقق يلتزم ذلك والحاصل انه ان اراد رحمه الله ان كون الانسان
مؤمنا عند الله سبحانه كما هو ظاهر كلامه لا يتحقق الا بمجموع الامرين فالواسطة والالزام لازمان
عليه وان اراد ان كونه مؤمنا في ظاهر الشرع لا يتحقق الا بالامرين معا فالنزاع لفظي فان من
اكتفى فيه بالتصديق يريد به كونه مؤمنا عند الله تعالى فقط واما عند الناس فلا بد في العلم
بذلك من الاقرار ونحوه واعلم انه قد استدل بعضهم على هذا المذهب ايضا بانا نعلم بالضرورة
ان الايمان في اللغة هو التصديق والدلائل عليه كثيرة فاما ان يكون في الشرع كذلك او يكون
منقولا عن معناه في اللغة والثاني باطل لان اكثر الالفاظ تكرارا في القرآن وكلام الرسول ص
لفظ الايمان فلو كان منقولا عن معناه اللغوي لوجب ان يكون حاله كحال الصلاة والعبادات لفظا
في وجوب العلم به فلما لم يكن كذلك علمنا انه باق على وضع اللغة اذا ثبت هذا فنقول ذلك
التصديق اما ان يكون هو التصديق القلبي او اللساني او مجموعهما والاول باطل لقوله تعالى فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة مع انه حكم بكفرهم ولو كان مجرد المعرفة ايمانا لامتنع
ذلك وايضا قوله فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ولا يصح ان يكون جحدهم لها بقلوبهم حيث اثبت لهم الاستيقان بها فلا بد
ان يكون بالسنتهم حيث لم يقروا بها واذا كان الجحد باللسان موجبا للكفر كان الاقرار به مع
التصديق القلبي موجبا للايمان فيكون الاقرار من محققات الايمان وايضا قوله تعالى حكاية

عن موسى ع اذ يقول لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فاثبت كونه
عالما بان الله تعالى هو الذى انزل الايات التى جاء بها موسى ع فلو كان مجرد العلم هو الايمان
لكان فرعون مؤمنا وهو باطل بنص قران العزيز واجماع الانبياء عليهم السلام من لدن موسى
الى نبينا عليه وآله السلام وايضا قوله تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون ومعنى
ذلك والله اعلم انهم لا يجحدون ذلك بالسنتهم لا يكذبونك بقلوبهم اى يعلمون نبوتك ولا
ليس فيه ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم لمنافاته يجحدون بالسنتهم لانه يلزم ان يكونوا
جحدوا بالسنتهم ولم يكذبوا بها وبطلانه ظاهر فيجب تنزيه القران العزيز عنه ولك ان تقول لم لا يجوز
ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم ولكن يجحدون نبوتك بقلوبهم كما اخبر الله تعالى عن المنافقين
فى قوله حيث قالوا نشهد انك لرسول الله وكذبهم الله تعالى حيث شهد سبحانه وتعالى
بكذبهم فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والمراد فى شهادتهم اى فيما تضمنته من انها
عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما ذكره جماعة من المفسرين حيث لم توافق عقيدتهم فقد علم
من ذلك انهم لم يكذبوه بالسنتهم بل شهدوا له بها ولكنهم جحدوا ذلك بقلوبهم حيث كذبهم
الله تعالى فى شهادتهم والجواب ان التكذيب لهم ورد على نفس شهادتهم التى هى باللسان لا على نفس
عقيدتهم وبالجملة فهذا لا يصلح نظيرا لما نحن فيه على ان معنى الجحد كما قرروه هو الانكار باللسان
مع تصديق القلب فى ما ذكر من الاحتمال عكس هذا المعنى ثم قال والثانى باطل اما اولا فبالاتفاق
من الامامية واما ثانيا فلقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك انهم
كانوا صدقوا بالسنتهم وحيث لم يكن كافيا نفى الله تعالى عنهم الايمان مع تحققه وقوله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم الاقرار والتصديق باللسان
ونفى ايمانهم فثبت بذلك ان الايمان هو التصديق مع الاقرار ثم قال لا يقال لو كان الاقرار
باللسان جزء الايمان للزم كفر الساكت لانا نقول لو كان الايمان هو العلم لم يكن التصديق لكان
النائم غير مؤمن لكن لما كان النوم لا يخرجه عن كونه مؤمنا بالاجماع مع كونه اولى بان يخرج به النائم

عن الايمان لانه لا يبقى معنى الايمان بخلاف الساكت فانه قد بقى معه معنى منه وهو العلم لم يكن الساكت
مخرجا بطريق اولى نعم لو كان مخرج عن التصديق والاقرار او عن احدهما على جهة الانكار والجحد
لخرج بذلك عن الايمان ولذلك قلنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان
او ما فى حكمهما انتهى محصل ما ذكره اقول قوله ان النائم ينتفى منه العلم اى التصديق غير مسلم
وانما المنتفى شعوره بذلك العلم وهو غير العلم فالتصديق باق لكونه من الكيفيات النفسية
فلا يزيله النوم وح فلا يلزم من عدم الحكم بانتفاء الايمان من النائم عدم الحكم بانتفائه عن الساكت
بطريق اولى نعم الحكم بعدم انتفائه عن الساكت على مذهب من جعل الاقرار جزءا اما للزوم الحرج العظيم
لو كلف بدوام الاقرار فى كل وقت او ان يكون المراد من كون الاقرار جزء الايمان الاقرار فى
الجملة اى فى وقت ما مع البقاء عليه فلا ينافيه السكوت المجرد وانما ينافيه مع الجحد لعدم بقاء
الاقرار ح واقول الذى ذكره من الدليل على عدم النقل لا يدل وحده على كون الاقرار جزءا
وهو ظاهر بل تصدى بالدلالة على بطلان ما عدا مذهب اهل التصديق ثم استدل على بطلان
مذهب التصديق بما ذكره من الايات الدالة على اعتبار الاقرار فى الايمان فيكون الايمان
الشرعى تخصيصا للغوى كما هو عند اهل التصديق وهذا جيد لكن دلالة الايات على اعتبار
الاقرار ممنوعة وقد بينا ذلك سابقا بان تكفيرهم انما كان لجحدهم الاقرار وهو اخص من
عدم الاقرار فتكفيرهم بالجحد لا يستلزم تكفيرهم بمطلق عدم الاقرار ليكون الاقرار معتبرا نعم
اللازم من الايات اعتبار عدم الجحد مع التصديق وهو اعم من الاقرار واعتبار الاعم لا يستلزم
اعتبار الاخص وهو ظاهر وهذا جواب عن سند الاية بجميع الايات ونزيد فى الجواب عن الاية الاولى
بقوله تعالى فى الحكاية عن موسى عليه وعلى نبينا السلام لقد علمت ما انزل هؤلاء الاية انه يجوز
ان يكون نسب الى فرعون العلم على طريق الملاطفة والملائمة حيث كان مأمورا عليه السلام بذلك
بقوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وهذا شايع فى الاستعمال كما يقال فى المحاورات

كثيراً وان خبر بانه كذا وكذا مع ان المخاطب بذلك قد لا يكون عارفاً بذلك المعنى اصلاً بل قد لا يكون هناك مخاطب اصلاً كما يقع فى المؤلفات كثيراً وعلى هذا فلا تدل الآية على ثبوت العلم لفرعون ولو سلم ثبوته كان الحكم بكفره للجحد لا لعدم الاقرار مطلقاً كما سبق بيانه واعلم ان المحقق الطوسى اختار فى فصوله الاكتفاء بالتصديق القلبى فى تحقق الايمان فكانه ره لحظ ما ذكرناه وقد استدل له بعض الشارحين بقوله تع اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وبقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه والاعمال الصالحة ثمراته اقول الذى يظهر مما حررناه ان الايمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوة وبكل ما علم بالضرورة مجئ النبى صم به مع الاقرار بذلك وعلى هذا اكثر المسلمين بل ادعى بعضهم اجماعهم على ذلك والتصديق بامامة الائمة الاثنى عشر عليهم السلم وبامام الزمان وهذا عند الامامية **المقالة الثانية** فى تحقيق امور تتعلق بما سبق وفيها ابحاث **البحث الاول** فى ان حقيقة الايمان بعد الاتصاف بها بحيث يصير المتصف بها مؤمناً عند الله تعالى هل تقبل الزيادة ام لا فقيل بالثانى لما تقدم من انه التصديق القلبى الذى بلغ الجزم والثبات فلا يتصور فيه الزيادة عن ذلك سواء اتى بالطاعات وترك المعاصى ام لا وكذا لا يعرض له النقيصة والا لما كان ثابتاً وقد فرضناه كذلك هف وايضاً حقيقة الشئ لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقايق متعددة وقد فرضناها واحدة هف ان قلت حقيقة الايمان من الامور الاعتبارية للشارع وح يجوز ان يعتبر الشارع للايمان حقايق متعددة متفاوتة زيادة ونقصاناً بحسب مراتب المكلفين فى قوة الادراك وضعفه فانا نقطع بتفاوت المكلفين فى العلم والادراك قلت لو جاز ذلك وكان واقعاً لوجب على الشارع بيان حقيقة ايمان كل فرقة بتفاوتهم فى قوة الادراك مع انه لم يتبين وما ورد من جهة الشارع فيما به يتحقق الايمان من حديث جبرئيل للنبى ع وغيره من الاحاديث قد تقدم ذكره وليس فيه شئ يدل على تعدد الحقايق بحسب تفاوت وتساوى المكلفين واما ما ورد فى الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما اشعر بقبوله الزيادة والنقصان

كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايماناً وقوله تعالى ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم وقوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وكذا ما ورد من امثال ذلك فى القرآن العزيز فمحمول على زيادة الكمال وهو امر خارج عن اصل الحقيقة الذى هو محل النزاع والآية الثانية صريحة فى ذلك فان قوله تعالى مع ايمانهم يدل على ان اصل الايمان ثابت ودلّ على من كان فى عصر النبى صم حيث كانوا يسمعون فرضاً بعد فرض منه فيزدادوا ايمانهم به لانهم لم يكونوا مصدقين به قبل ان يسمعوه وحاصله ان الحقيقة الشرعية للايمان لم تكن حصلت بتمامها فى ذلك الوقت فكان كلما حصل منها شئ صدقوا به واعترض بان من كان بعد عصر النبى يمكن فى حقه تجدد الاطلاع على تفاصيل الفرائض المتوقف عليها الايمان فانه يجب الاعتقاد اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا ريب ان اعتقاد الامور المتعددة تفصيلاً ازيد واظهر عند النفس من اعتقادها اجمالاً فيعلم من ذلك قبول حقيقة الايمان الزيادة اقول فيه بحث فان الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وان لم يعلمه بعينه الا ترى انا بعد علمنا بصدق النبى صم جازمون بصدق كل ما يخبر به وان لم نعلم تفصيل ذلك جزءاً جزءاً حتى لو فصل ذلك علينا واحداً واحداً لما ازداد ذلك الجزم نعم الزايد فى التفصيل انما هو ادراك الصور المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة فى تصديق الاجمالى الجازم فان هذه الصورة قد كانت مجزوماً بها على تقدير دخولها فى الهيئة الاجمالية وانما الشاذ عن النفس ادراك خصوصياتها وهو امر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها نعم لا ريب فى حصول الاكملية به وليس الكلام فيها وقد اجاب بعض المفسرين عن الآية الثالثة بان تكرار الايمان فيها ليس فيه دلالة على الزيادة بل اما ان يكون باعتبار الازمنة الثلاثة او باعتبار الاحوال الثلث حال المؤمن مع نفسه وحاله مع الناس وحاله مع الله تعالى ولذا بدّل الايمان بالاحسان كما يرشد اليه قوله صم فى تفسيره الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك او باعتبار المراتب الثلث المبدا والوسط والمنتهى او باعتبار ما ينبغى فانه ينبغى ترك المحرمات حذراً عن العقاب وترك الشبهات تباعداً عن الوقوع

اتقوا وامنوا ثم

فيما علم اجمالا

فی المحرمات وهو مرتبة الورع وترک بعض المباحات المؤذنة بالنقص حفظاً للنفس عن الخسة وتهذیباً
لها عن دنس الطبیعة او یکون التکرار کنایة عن انه ینبغی للمؤمن ان یجدد الایمان فی کل وقت بقلبه
ولسانه واعماله الصالحة وعبر منه علی بقائه والثبات علیه عند الله هو البصیر الایمان ملکة للنفس
فلا یزول لها عروض شبهة انتهی قیل فی بیان قبول الایمان الزیادة ان الثبات والدوام علی الایمان
امر زائد علیه فی کل زمان وحاصل ذلک یرجع الی ان الایمان عرض لانه من الکیفیات النفسانیة
والعرض لا یبقی زمانین بل بقاءه انما یکون بتجدد الامثال اقول وهذا مع ابتنائه علی ما لم یثبت
حقیته بل نفیه فلیس من الزیادة فی شیء اذ لا یقال للمماثل الحاصل بعد انعدام مثله انه زائد وهذا
ظاهر وقیل فی توجیه قبوله الزیادة انه بمعنی زیادة ثمرته من الطاعات واشراق نوره وضیائه فی القلب
فانه یزید بالطاعات وینقص بالمعاصی اقول هذا التوجیه وجیه لو کان النزاع فی مطلق الزیادة لکنه
لیس کذلک بل النزاع انما هو فی اصل حقیقته لا فی کمالها واستدل بعض المحققین علی ان حقیقة التصدیق
الجازم الثابت تقبل الزیادة والنقصان بانا نقطع ان تصدیقنا لیس کتصدیق النبی اقول لا ریب فی
انا قاطعون بان تصدیق النبی اقوی من تصدیقنا واکمل لکن هذا لا یدل علی اختلاف حقیقة الایمان
التی حددها الشارع باعتقاد امور مخصوصة علی وجه الجزم والثبات فان تلک الحقیقة انما هی من اعتبارات
الشارع ولم یعهد من الشارع اختلاف حقیقة الایمان باختلاف المکلفین فی قوة الادراک بحیث یحکم
بکفر قوی الادراک لو کان جزمه بالمعارف الالهیة کجزم من هو اضعف ادراکاً منه نعم الذی یتفاوت
فیه المکلفون انما هو مراتب کماله بعد تحقق اصل حقیقته التی یطالب بتحصیلها کل مکلف ویصیر بها مؤمناً
عند الله تعالی ویستحق الثواب الدائم وبدونها العقاب الدائم واما تلک الکمالات الزائدة فانما
تکون باعتبار قربها المکلف الی الله تعالی بسبب استشعاره لعظمة الله وکبریائه وشمول قدرته وعلمه
وذلک لاشراق نفسه واطلاعها علی ما فی مصنوعات الله تعالی من الاحکام والاتقان والحکم والمصالح
فان النفس اذا لاحظت هذه البدایع الغریبة العظیمة التی تحار فی تعقلها مع علمها بانها تشترک فی الامکان
والافتقار الی صانع یبدعها ویبدیها متوحد فی ذاته بذاته انکشف علیها کبریاء ذلک الصانع

وعظمته وجلاله واحاطته بکل شیء فیکثر خوفها وخشیتها واحترامها لذلک الصانع حتی کانها
لا تشاهد سواه ولا تخشی غیره فتنقطع عن غیره الیه وتسلم ازمة امورها الیه حیث علمت انه لا رب غیره وان
المبدء منه والمعاد الیه فلا تزال شاخصة منتظرة لامره حتی یاتیها فتقرّ الیه من ضیق الجهل الی
معرفته ورحمته ولطفه وفی ذلک فلیتنافس المتنافسون وکذا ما ورد من السنة مما یشعر بقبوله
والنقصان یمکن حمله علی ما ذکرناه کحدیث الجوارح ذکره فی الکافی فی باب طینة المؤمن والکافر عن
علی بن ابراهیم عن ابیه عن بکر بن صالح عن قاسم بن یزید قال حدثنا ابو عمرو الزبیری عن ابی عبد الله ع
بعد کلام طویل قال قلت له صفه یعنی الایمان جعلت فداک حتی افهمه فقال الحالات للایمان ودرجات
وطبقات ومنازل فمنه التام المنتهی تمامه ومنه الناقص البین نقصانه قلت ان الایمان لیتم وینقص
ویزید قال نعم قلت کیف ذلک قال لان الله تبارک وتعالی فرض الایمان علی جوارح ابن آدم وقسمه
علیها وفرقه فیها فلیس من جارحة الا وقد وکلت من الایمان بغیر ما وکلت به اختها ثم ذکر جارحة
جارحة وما فرض الله علیها والابتداء منها بالقلب وهو حدیث طویل جداً فصّل فیه کل ما فرض الله علی
جارحة جارحة فلیطلب هناک ثم قال فی آخره قلت قد فهمت نقصان الایمان وتمامه فمن این جائت
زیادته فقال قول الله عز وجل واذا ما انزلت سورة فمنهم من یقول ایکم زادته هذه ایماناً الایة و
قال نحن نقص علیک نباهم بالحق انهم فتیة آمنوا بربهم وزدناهم هدی ولو کان کله واحداً لا
زیادة فیه ولا نقصان لم یکن لاحد منهم فضل علی الآخر ولاستوی الناس وبطل التفضیل ولکن
بتمام الایمان دخل المؤمن الجنة وبالزیادة فی الایمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله و
بالنقصان دخل المفرطون النار انتهی اعلم ان سند هذا الحدیث ضعیف لان فی طریقه بکر بن صالح
الرازی وهو ضعیف جداً کثیر التفرد بالغرائب وابو عمرو الزبیری وهو مجهول فسقط الاستدلال
به ولو سلم سنده فلا دلالة فیه علی اختلاف نفس حقیقة الایمان الا تری انه قال ع ولکن بتمام الایمان دخل
المؤمنون الجنة فاشار بذلک الی نفس الحقیقة الایمان التی یترتب علیها النجاة وجعل الناقص
عنها ما یترتب علیه دخول النار فلم یکن ایماناً والا لم یدخل صاحبه النار لقوله تعالی اعد الله للمؤمنین

والمؤمنات جنات وجعل الزيادة في الايمان مما يوجب التفاضل في الدرجات ولا ريب ان هذه الزيادة لو تركت واقتصر المكلف على ما يحصل به التمام لم يعاقب على ترك هذه الزيادة ولانه جعل التمام موجباً للجنة فكيف يوجب العقاب ترك الزيادة مع ان ما دونه وهو التمام يوجب الجنة و على هذا فتكون الزيادة غير مكلف بها فلم تكن داخلة في اصل حقيقة الايمان لانه مكلف به بالنص والاجماع فتكون من الكمال فظهر بذلك كون هذا الحديث دليلاً على عدم قبول حقيقة الايمان للزيادة والنقصان لا دليلاً على قبولهما وهذا استخراج لم نسبق اليه وبيان لم يعثر غيرنا عليه على ان هذا الحديث لو قطعنا النظر عما ذكرناه وحملناه على ظاهره لكان معارضاً بما سبق من حديث جبرئيل للنبي ص حيث سأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسله واليوم الاخر اي تصدق بذلك ولو بقي من حقيقته شئ سوى ما ذكره له لبينه له فدل على ان حقيقته تتم بما اجاب القياس الى كل مكلف اما النبي فلانه المجاب به حين سأل واما الغير فللتأسي به وطريق الجمع بينهما ح حمل ما في حديث الجوارح من الزيادة عن ذلك على مرتبة الكمال كما بيناه سابقاً وههنا بحث وهو ان حقيقة الايمان لما كانت من الامور الاعتبارية للشارع كان تحديدها انما هو بجعل الشارع وتقديره لها فلا نعلم ح مقداره وحقيقته الا منه وحيث رأينا ما وصل الينا من خطاباته تعالى غير قاطع في الدلالة على تعيين قدر مخصوص من انواع الاعتقادات والاعمال بحيث يشترك الكل في التكليف به من غير تفاوت بين قوى الادراك وضعيفه بل رأيناها متفاوتة في الدلالة على ذلك يعلم من تتبع ايات الكتاب العزيز والسنة المطهرة وقد سبق نبذة من ذلك ولا يجوز الاخلال في خطاباته ولا ان يكلف عباده بامر لا يبين لهم مراده تعالى منه لاستحالة تكليف ما لا يطاق واخلالها باللطف ورأينا الاكثر وروداً في كتابه بذلك الامر بالاعتقاد القلبي من غير تعين مقدار مخصوص بقاطع يوقفنا على اعتباره امكن ح ان يكون مراده منه مطلق الاعتقاد العلمي سواء كان علم الطمانينة او علم اليقين او حق اليقين او عين اليقين فيكون حقيقة واحدة وهو الاذعان القلبي والاعتقاد العلمي والتفاوت بالزيادة والنقصان انما هو في افراد تلك الحقيقة

ومن مشخصاتها

ومن مشخصاتها فلا يكون داخلاً في الحقيقة المذكورة وما ورد مما ظاهره الاختلاف في الدلالة على مراد الشارع منه يمكن تنزيله على تفاوت الافراد المذكورة كعلم الطمانينة وعلم اليقين وغيرهما فيكون كل واحد منها مراداً له وكافياً في امتثال امر الشارع وهذا هو المناسب لسهولة التكليف واختلاف طبقات المكلفين في الادراك كما لا يخفى وبذلك يسهل الخطب في الحكم بايمان اكثر العوام الذين لا يتيسر لانفسهم الاتصاف بالعلم الذي لا يقبل تشكيك المشكك فان علم الطمانينة متيسر لكل واحد وعلى هذا فيكون ما تشعر النفس به من الازدياد في التصديق والاطمينان عند ما تشاهد من برهان او عيان انما هو انتقال من افراد تلك الحقيقة وتبدل واحد باخر والحقيقة واحدة لا يقال افراد الحقيقة الواحدة لا تنافي الاجتماع في القوة العاقلة فان افراد الانسان والحيوان يصلح اجتماعها في القوة العاقلة وما نحن فيه ليس كذلك اذ لا يمكن اتصاف النفس بحصول علم الطمانينة وعلم اليقين في حالة واحدة لتضادهما ولهذا يزول الاول بحصول الثاني فلا يكون ما ذكرت افراد حقيقة واحدة بل حقايق قلت لا نم ان افراد كل حقيقة يصح اجتماعها في الحصول عند القوة العاقلة بل قد لا يصح ذلك لما بينها من التضاد كما في البياض والسواد فانهما فردان لحقيقة واحدة هي اللون مع عدم صحة اجتماعها في محل واحد لا خارجاً ولا ذهناً بقي ههنا شئ وهو انه لا ريب في تحقق الايمان الشرعي بالتصديق الجازم الثابت وان اخل المتصف به ببعض الطاعات وفارق بعض المنهيات عند من يكتفي في حصول الايمان به .. ان الجنان واذا كان الامر كذلك فلا معنى للنزاع عند هؤلاء في ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان اذ لو قبلت شيئاً منهما لم تكن واحدة بل متعددة لان القابل غير المقبول والعارض غير المعروض فان دخل الزائد في مفهوم الحقيقة بحيث صار ذاتياً لها تعددت وتبدلت وكذا الناقص اذا خرج منها فلا تكون واحدة وقد فرضناها كذلك هف وان لم يدخل ولم يخرج شئ منهما كانت واحدة من غير نقصان وزيادة فيها بل هما راجعان الى الكمال وعدمه وح فيبقى محل النزاع هل يقبل كمالها الزيادة والنقصان و انت خبير بان هذا مما لا يختلف في صحته اثنان وقد ذكر بعض العلماء ان هذا النزاع انما يتمشى في الدال

على قول

على قول من جعل الطاعات من الايمان واقول الذي يقتضيه النظر انه لا يتمشى على قولهم ايضا و ذلك لان ما اعتبروه في الايمان من الطاعات اما ان يريدوا به توقف حصول الايمان على جميع ما اعتبروه او عليه في الجملة وعلى الاول يلزم كون حقيقته واحدة فاذا ترك فرضا من تلك الطاعات يخرج عن الايمان وعلى الثاني يلزم كون ما يتحقق به الايمان من تلك الطاعات داخلا في حقيقته وما زاد عليه خارجا فتكون واحدة على التقديرين فليس الزيادة والنقصان الا في الكمال على جميع الاقوال

البحث الثاني

في بيان حقيقة الكفر نعوذ بالله منه عرفه جماعة بانه عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا سواء كان ذلك للعدم بضد او بلا ضد فبالضد كان يعتقد عدم الاصول التي بمعرفتها يتحقق الايمان او عدم شيء منها وبغير الضد كالخالي من الاعتقا دين اي اعتقاد ما به يتحقق الايمان واعتقاد عدمه وذلك كالشاك او الخالي بالكلية كالذي لم يسمع شيء من الامور التي يتحقق الايمان بها ويمكن ادخال الشاك في القسم الاول اذ الضد يخطر بباله دائما ما دام شاكا واعترض بان الكفر قد يتحقق مع التصديق بالاصول المعتبرة في الايمان كما اذا القى انسان المصحف في القاذورات عامدا او وطئه كذلك او ترك الاقرار باللسان جحدا وح فينتقض حد الايمان منعا وحد الكفر جمعا واجيب تارة بانا لا نسلم بقاء التصديق لفاعل ذلك ولو سلمنا بقاءه حالة وقوع ذلك لكن يجوز ان يكون الشارع جعل وقوع شيء من ذلك علامة وامارة على تكذيب فاعل ذلك وعدم تصديقه فيحكم بكفره عند صدور ذلك منه وهذا كما يجعل الاقرار باللسان علامة على الحكم بالايمان مع انه قد يكون كافرا في نفس الامر وتارة بانه يجوز ان يكون الشارع حكم بكفره ظاهرا عند صدور شيء من ذلك حسما لمادة جرأة المكلفين على انتهاك حرماته وتعدي حدوده وان كان التصديق في نفس الامر حاصلا وغاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخص واحد مؤمنا وكافرا وهذا لا محذور فيه لانا نحكم بكفره ظاهرا وامكان ايمانه باطنا فالموضوع مختلف فلم يتحقق اجتماع المتقابلين ليكون محالا ونظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الاقرار على الايمان فيحكم به مع جواز كونه كافرا في

نفس الامر واقول ايضا النقض المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر وذلك لانه قد تبين ان العدم المأخوذ فيه اعم من ان يكون بالضد او غيره وما ذكر من موارد النقض داخل في غير الضد كما لا يخفى وح فجامعيته سالمة لصدقه على الموارد المذكورة والناقض والمجيب غفلا عن ذلك ويمكن الجواب عن مانعية تعريف الايمان ايضا بان نقول من عرف الايمان بالتصديق المذكور جعل عدم الاتيان بشيء من موارد النقض شرطا في اعتبار ذلك التصديق شرعا وتحقق حقيقة الايمان والحاصل انا لما وجدنا الشارع حكم بايمان المصدق وحكم بكفر من ارتكب شيئا من الامور المذكورة مطلقا علمنا ان ذلك التصديق انما يعتبر في نظر الشارع اذا كان مجردا عن ارتكاب شيء من موارد النقض وامثالها الموجبة للكفر فكان عدم الامور المذكورة شرطا في حصول الايمان ولا ريب ان المشروط عدم عند عدم شرطه وشروط المعرف التي يتوقف عليها وجود ماهيته ملحوظة في التعريف وان لم يصرح بها فيه للعلم باعتبارها عقلا لما تقرر في بداهة العقول انه بدون العلة لا يوجب المعلول و الشرط من اجزاء العلة كما مر ولانه في بحثها والكل لا يوجد بدون جزئه وهذا الجواب واللذان قبله لم نجدها لغيرنا بل هي من هبات الواهب تعالى وتقدس ولم نتقدم لذلك مثلا وان لم نكن له اهلا وقال الغزالي الكفر هو التكذيب بما التصديق به ايمان وقال بعض اصحاب الاشعري ان الكفر هو الجحد وربما فسر الجحد بالجهل ويرد على تعريف الغزالي ما سبق وروده على غيره والجواب والجواب ويرد عليه زيادة ان عدم التصديق اعم من التكذيب هو موجب للكفر ايضا كما تقدم في الشاك وخالي الذهن فلم يكن التعريف جامعا واعتذر الفخر الرازي عنه بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه وهذا ليس بشيء اذ لا ريب في ثبوت الواسطة بين التصديق والتكذيب وان لم يتحقق بين الصدق والكذب على المذهب الحق فان الشاك لا يقال له مكذب و لئن سلم اطلاقه عليه فالخالي لا يطلق عليه اصلا فان التزم صحة الاطلاق مجازا لزم ارتكاب المجاز في التعريف وقد منع منه خصوصا مع عدم القرينة كما هنا ويرد على اول البعض كما ورد على الغزالي ثم ان فسر الجحد بانه الانكار باللسان مع الاعتراف بالقلب كما هو المتعارف في معناه كان

اخص من تعریف الغزالی لان التکذیب بالقلب کما قد یکون باللسان فیرد علیه زیادة النقض عن صدق بلسانه وانکر بقلبه فانه کافر مع عدم صدق التعریف علیه فلا یکون التعریف جامعا وبالزیادة المذکورة فلا یکون ما نحا معتبرة وان فسر بمطلق الانکار کان قریبا من تعریف الغزالی فیرد علیه ما یرد علیه فقط وان فسر بالجهل فمع کونه لا یخرج عن جهل یرد علیه الحکم بایمان من کذب بلسانه دون قلبه مع انه محکوم بکفره لکن لا یرد علیه جمیع النقوض السابقة **البحث الثالث**

فی ان المؤمن بعد اتصافه بالایمان الحقیقی فی نفس الامر هل یمکن ان یکفر ام لا ولا خلاف فی انه لا یمکن ما دام الوصف وانما النزاع فی امکان زواله بضده او غیره فذهب اکثر الاصولیین الی جواز ذلک بل الی وقوعه وذلک لان زوال الضد بطریان ضده او مثله علی القول بعدم اجتماع الامثال امر ممکن لانه لا یلزم من فرض وقوعه محال لا یقع علی عدم لزوم المحال فانه من فرض وقوعه ذلک لان زوال الضد بطریان الاخر یلزم منه الترجیح من غیر مرجح بل ترجیح المرجوح لان الضد الموجود راجح الوجود لوجوده والمعدوم مرجوح فکیف یترجح علی الراجح وکلاهما محال وکذا الحکم فی الامثال لانا نقول المرجح موجود وهو الفاعل المختار القادر علی الایجاد والاعدام حتی فی الحقایق الوجودیة فکیف بالحقایق الاعتباریة ولا ریب ان الایمان والکفر حقیقتان اعتباریتان للشارع اعتبر الاتصاف بالایمان عند حصول عقاید مخصوصة وانتفائه عند انتفائها وکلاهما مقدور للمعتقد وظاهر کثیر من الایات الکریمة دال علیه کقوله تعالی ان الذین امنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا وقوله تعالی یا ایها الذین امنوا ان تطیعوا الذین کفروا یردوکم بعد ایمانکم کافرین وذهب بعضهم الی عدم جواز زوال الایمان الحقیقی منها وغیره ونسب ذلک الی السید المرتضی رضی الله عنه مستدلا بان ثواب الایمان دائم وعقاب الکفر دائم والاحباط والموافاة عنده باطلان اما الاحباط فلاستلزامه ان یکون الجامع بین الاحسان والاساءة بمنزلة من لم یفعلهما مع تساویهما او بمنزلة من لم یحسن ان زادت الاساءة او بمنزلة من لم یسیء مع العکس واللازم بقسمیه باطل قطعا فالملزوم مثله واما الموافاة فلیست عندنا شرطا فی استحقاق الثواب بالایمان لان وجوه الافعال

وشروطها التی یستحق بها ما یستحق لا یجوز ان یکون منفصلة عنها ولا متاخرة عن وقت حدوثها والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الایمان فلا یکون وجها ولا شرطا فی استحقاق الثواب لا یقال الثواب انما یستحقه العبد علی الفعل کما هو مذهب العدلیة والایمان لیس فعلا للعبد والا لما صح الشکر علیه لکن التالی باطل اذ الامة مجتمعة علی وجوب شکر الله تعالی علی نعمة الایمان فیکون الایمان من فعل الله تعالی اذ لا شکر علی فعل غیره واذا لم یکن من فعل العبد فلا یستحق علیه ثوابا فلا یتم دلیله علی انه لا یعقبه کفر لان مبناه علی استحقاق الثواب علی الایمان لانا نقول بل هو من فعل العبد ونلتزم عدم صحة الشکر علیه ونمنع بطلانه قولک فی اثباته الامة مجتمعة الخ قلنا الشکر انما هو علی مقدمات الایمان وهی تمکین العبد من فعله واقداره علیه وتوفیقه علی تحصیل اسبابه وتوفیق ذلک له لا علی نفس الایمان الذی هو فعل العبد فان ادعی الاجماع علی ذلک سلمناه ولا یضرنا وان ادعی الاجماع علی غیره منعناه فلا ینفعهم والاعتراض علیه رحمه الله علی وجوه احدها توجه المنع الی المقدمة القائلة بان الموافاة لیست شرطا فی استحقاق الثواب وما ذکره فی اثباتها من ان وجوه الافعال وشروطها التی یستحق بها ما یستحق لا یجوز ان یکون منفصلة عنها والموافاة منفصلة عن وقت الحدوث فلا یکون وجها لا دلالة له علی ذلک بل ان دل فانما یدل علی ان الموافاة لیست من وجوه الافعال لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون شرطا لاستحقاق الثواب فلم لا یجوز ان یکون استحقاق الثواب مشروطا بوجوه الافعال مع الموافاة ایضا لا بد لنفی ذلک من دلیل وثانیها ان الایات الکریمة التی مر بعضها فانها تدل علی امکان عروض الکفر بعد الایمان بل بعضها علی وقوعه واجاب السید عن ذلک بان المراد والله اعلم من وصفهم بالایمان الایمان اللسانی دون القلبی وقد وقع مثله کثیرا فی القرآن العزیز کقوله تعالی قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وحینئذ امکن صحة هذا الاطلاق ولو مجازا فسقط الاستدلال بها وثالثها ان الشارع جعل للمرتد احکاما خاصة به لا یشارکه فیها الکافر الاصلی کما هو مذکور فی کتب الفروع وهذا امر لا یمکن دفعه

ولا مدخل للطعن فيه فان الكتاب العزيز والسنة المطهرة ناطقان بذلك والاجماع واقع
عليه كذلك ولا ريب ان الارتداد هو الكفر المتعقب للايمان كما دل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية فقد دل ما ذكرناه على ان المؤمن يمكن ان يكفر اقول
للسيد ره ان يجيب عن ذلك بان ما ذكر انما يدل على من اتصف في ظاهر الشرع بالارتداد
فحكمه كذا وكذا ولا يدل انه صار مرتدا بذلك في نفس الامر فلعله كان كافرا في الاصل وحكمنا بايمانه
ظاهرا للاقرار بما يوجب الايمان مع بقائه على كفره عند الله تعالى وبفعله ما يوجب الارتداد
ظاهرا حكمنا بارتداده او كان مؤمنا في الاصل وهو باق على ايمانه عند الله تعالى لكن لانتهاكه
حرمات الشارع وتعديه هذه الحدود العظيمة جعل الشارع الحكم بالارتداد عليه عقوبة له
لتنحسم بذلك مادة الاقتحام والتعدي من المكلفين فيتم نظام النواميس الالهية واقول الحق
ان المعلومات التي تحقق الايمان بالعلم بها امور محققة ثابتة لا تقبل التغير والتبدل اذ لا
يخفى ان وحدة الصانع تعالى ووجوده وازليته وابديته وعلمه وقدرته وحياته الى غير ذلك
من الصفات امور يستحيل تغيرها وكذا كونه تعالى عدلا لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وكذا
النبوة والمعاد فاذا علمها الشخص على وجه اليقين والثبات بحيث صار علمه بها كعلمه بوجود
نفسه غير ان الاول نظري والثاني بديهي لكن لما كان النظري انما يصير يقينيا بانتهائه
الى البديهي لم يبق فرق بين العلمين امتنع تغير ذلك العلم وتبدله كما يمتنع تغير علمه بوجود
نفسه والحاصل ان العلم اذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لا يتغير اصلا فمحال تغيره
والا لما كان منطبقا فعلم ان ما يحصل لبعض الناس من تغير عقيدة الايمان لم يكن بعد
اتصاف انفسهم بما ذكرناه من العلم بل كان الحاصل لهم ظنا غالبا بتلك المعلومات لا العلم بها
والظن يمكن تبدله وتغيره وان كان المظنون لا يمكن تبدله لان الانطباق غير حاصل الا اتفاقا
علما ان قلت يتصور زوال الايمان بجحود بعض الافعال الموجبة للكفر كما تقدم واذ بقي
التصديق اليقيني بالمعارف المذكورة فقد صح ان المؤمن قد يكفر بعد اتصافه بالايمان قلت

لانه امكان صدور فعل يوجب الكفر ممن اتصف بالعلم المذكور بل صار ذلك الفعل ممتنعا
بالغير الذي هو العلم اليقيني وان امكن بالذات وح فصدور بعض الافعال المذكورة انما
كان لعدم حصول العلم وبالجملة فكلام علم الهدى ومذهبه هنا رحمه الله في غاية القوة
والمتانة بعد تدقيق النظر وقد ظهر مما حررناه ان القائلين بامكان زوال الايمان بعروض الكفر
ان ارادوا به امكان زوال العلم بالامور المذكورة فظاهر انه ممتنع بالذات كانقلاب الحقايق
وان ارادوا به امكان انتفاء الايمان بعروض شيء من الافعال وان بقي العلم فقد بينا انه ممتنع
بالغير فان ارادوا بالامكان على هذا التقدير الامكان الذاتي فلا نزاع لاحد فيه وان ارادوا به
عدم الامتناع ولو بالغير فقد بينا منعه وامتناعه وبالجملة فظواهر كثير من الايات الكريمة والسنة
المطهرة تدل على امكان طرو الكفر على الايمان وعلى هذا بناء احكام المرتدين وهو مذهب
اكثر المسلمين نعم في الاعتبار ما يدل على عدم جواز طروه عليه كما اشرنا اليه ان جعلنا الايمان
عبارة عن التصديق مع الاقرار او وحده لكن الاول هو الارجح في النفس **المقالة الثالثة**
في تحقيق امور اخر وفيه مباحث **الاول** في بيان حقيقة الاسلام فقيل هو والايمان واحد
وقيل بتغايرهما والظاهر انهم ارادوا الوحدة بحسب الصدق لا في المفهوم ويظهر من كلام جماعة من الاصوليين
انهما متحدان بحسب المفهوم ايضا حيث قالوا ان الاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهية الباري تع
والاذعان باوامره ونواهيه وذلك حقيقة التصديق الذي هو الايمان على ما تقدم واما القائلون
بالتغاير صدقا ومفهوما فانهم ارادوا ان الاسلام اعم من الايمان مطلقا وقد اشرنا فيما تقدم في
اوائل المقدمة الاولى ان المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره نقل في قواعد العقائد ان الاسلام
اعم في الحكم من الايمان لكنه في الحقيقة هو الايمان وهذه عبارته ره قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان
لان من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
ثم قال واختلفوا في معناه يعني الايمان فقال بعض السلف وكذا الامامية وقالت المعتزلة اصول خمسة وعدها

وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة وعدها ايضاً وقال اهل السنة هو التصديق بالله على ما تقدم
تفصيله فليراجع اقول ظاهر قوله ره قالوا اى هؤلاء المختلفون فى معنى الايمان كما يدل عليه
قوله واختلفوا وظاهر هذا النقل يعطى انه لا نزاع فى ان حقيقتهما واحدة والمغايرة انما هى فى الحكم
فقط بمعنى انا نحكم على منتحل فى ظاهر الشرع بكونه مسلما لاقراره بالشهادتين ولا نحكم عليه بالايمان
حتى نعلم من حاله التصديق وما نقلناه من المذهبين الاولين يقتضى وقوع النزاع فى الحقيقة
والحكم اما اهل المذهب الاول وهم القائلون باتحادهما مطلقا صدقا ومفهوما او صدقا فقط
فانهم صرحوا باتحادهما فى الحكم ايضا حيث قالوا لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا يعنى بوحدتهما سوى هذا واما اهل المذهب الثانى وهم القائلون
بالتغاير فانهم صرحوا بتغايرهما صدقا ومفهوما وحكما حيث قالوا ان حقيقة الاسلام هى
الانقياد والاذعان باظهار الشهادتين سواء اعترف مع ذلك بباقى المعارف ام لا فيكون
اعم مفهوما من الايمان فتبين مما حررناه ان المذاهب فى بيان حقيقة الاسلام ثلثة احتج اهل
المذهب الاول بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وجه الاستدلال ان غير ههنا للاستثناء بمعنى الا وهذا استثناء مفرغ متصل فيكون من الجنس اذ
المعنى والله اعلم فما وجدنا فيها بيتاً من بيوت المؤمنين الا بيتاً من المسلمين وبيت المسلم انما يكون
بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم كما هو مقتضى الاتحاد فى الجنس اذ من المعلوم ان المراد من
البيت هنا اهله لا الجدران على حذو قوله تعالى واسئل القرية وصدق المؤمن على المسلم يقتضى كون
الايمان اعم من الاسلام او مساويا له لكن لا قائل بالاول فتعين الثانى واعترض بان المصحح
للاستثناء هو تصادق المستثنى والمستثنى منه فى الفرد المخرج لا فى كل فرد وهو يتحقق بكون
الاسلام اعم كما يتحقق بكونه مساويا والامر هنا كذلك فانه على تقدير كون الايمان اخص يتصادق
المؤمن والمسلم فى البيت المخرج الموجود فانه بيت لوط على نبينا وعليه السلم على ان دلالة هذه
الاية معارضة بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فوصفهم تعالى بالاسلام

حيث تجوز لهم الاخبار عن انفسهم به ونفى عنهم الايمان فدل على تغايرهما واحتج اهل المذهب الثانى
على المغايرة بهذه الاية وتقريبها ما تقدم فى بيان المعارضة وبما تواتر عن النبى ص والصحابة
انهم كانوا يكتفون فى الاسلام باظهار الشهادتين ثم بعد ذلك ينبهون المسلم على بعض المعارف الدينية التى
يتحقق بها الايمان اقول ان الاية الكريمة انما تدل على المغايرة فى الجملة وكما يجوز ان يكون بحسب
الحقيقة يجوز ان يكون فى الحكم دون الحقيقة كما اختاره اهل المذهب الثالث ويؤيد ذلك ان
الله تعالى لم يثبت لهم الاسلام صريحا ولا وصفهم به حيث لم يقل ولكن اسلمتم كما قال لم تؤمنوا بل احال
الاخبار لهم على مقالتهم فقال تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز ان يكون المراد والله اعلم
انكم لم تؤمنوا حتى تدخل المعارف فى قلوبكم ولما تدخل لكن ما زعمتموه من الايمان هو اسلام ظاهرى
يمكن الحكم عليكم به فى ظاهر الشرع حيث اقررتم بالسنتكم دون قلوبكم فلكم ان تخبروا عن انفسكم به واما
الاسلام الحقيقى فلم يثبت لكم عند الله تعالى كالايمان فلذا لم يخبر عنكم به وقد ظهر من ذلك الجواب
عن الثانى ايضا ان قلت ان الاسلام من حقايق الاعتبارية للشارع كالايمان فلا يعلم الا منه
وحيث اذن لهم فى ان يخبروا عن انفسهم بانهم اسلموا مع ان الايمان لم يكن دخل قلوبهم كما دل عليه اخر الاية
فدل على انه لم يكن له حقيقة وراء ذلك عند الشارع والا لما جوز لهم ذلك الاخبار واحتمال المجاز
لا يدفعه لانه متواطى او مشكك حيث بينا ان مفهومه هو الانقياد والاذعان بالشهادتين سواء
اقترن بالمعارف ام لا فيكون اسلام الاعراب فرداً منه قلت لا ريب انه لو علم تصديق من اقر بالشهادتين
لم يعتبر ذلك الاقرار شرعا ولم يحكم باسلام فاعله لانه ح يكون مستهزئاً او مشككا وانما حكم الشارع
باسلامه ظاهرا فى صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسانه بالنسبة الينا تسهيلا ودفعا للحرج عنا اذ
لا يعلم السرائر الا هو وله ما عنده تعالى فالمسلم من طابق قلبه لسانه كما قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام
مع ان الدين لا يكون الا مع الاخلاص لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى
قوله تعالى وذلك دين القيمة فالاسلام لا يكون الا مع الاخلاص ايضا بقرينة انه ذكر الاسلام معرفا
وذلك يفيد حصر الاسلام فى الدين الخالص فكان المعنى والله اعلم لا اسلام الا هو دين عند الله

تعالى كما بوقوع فى دنيا العالم اى لا غيره والفرق ظاهر بين ان يقال الدين الخالص الاسلام او هو الاسلام
كما قررناه فنعلم ان الاسلام اللسانى ليس داخلاً فى حقيقة الاسلام عند الله تعالى والكلام انما هو
فيما يعد اسلاماً وايماناً عند الشارع لا عندنا بحيث لا يجتمع مع ضده الذى هو الكفر فى موضع واحد
فى زمان واحد والاقرار باللسان دون القلب يجامع مع الكفر فلا يكون اسلاماً حقيقة ولعل
هذا هو السر فى احالة الاخبار بالاسلام على قول الاعراب دون قوله تعالى كما اشرنا اليه سابقاً
ان قلت اذا لم يكن اسلام الاعراب اسلاماً عند الله تعالى كان مغرياً لهم بالكذب حيث امرهم ان يخبروا
عن انفسهم بالاسلام فقال قولوا اسلمنا وهو محال عليه تعالى قلت انما امرهم امراً ارشادياً بان
يخبروا بالاسلام الظاهرى وهو بأسره فى الظاهر فلم يكن مغرياً لهم بالكذب حيث لم يأمرهم بان يخبروا
بانهم مسلمون عند الله بالاسلام مطلقاً وقد تقدم ما يصلح دليلاً لما ادعيناه من التخصيص
على انه يمكن ان يقال ان الله سبحانه وتعالى لم يأمرهم بالاخبار اصلاً لا ظاهراً ولا غيره بل امر نبيه
ان يأمرهم حيث قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اى ولكن قل لهم قولوا اسلمنا فالامر لهم
بقول اسلمنا انما هو من النبى لا من الله تعالى لما تقرر فى الاصول من ان الامر بالامر بالشئ
ليس امراً بذلك الشئ واحتج اهل المذهب الثالث على كل من جزئى مدعاهم اما على ان الاسلام
اعم فى الحكم فباية الاعراب المتقدمة والتقريب ما تقدم لكن لا يرد عليهم شئ مما اوردناه على استدلال
اهل المذهب الثانى بها لانهم يدعون دلالتها على مغايرة الاسلام للايمان حقيقة وهؤلاء يدعون
المغايرة فى الحكم ظاهراً دون الحقيقة بل ما ذكرناه من الايرادات يحقق استدلالهم بها لانهم ادلائهم لهم
بدونه كما لا يخفى على من احاط بما ذكرناه فى بيان معنى هذه الاية مما من به الواهب الكريم ان قلت
ان الشارع حكم بايمان من اقر بالمعارف الاصولية ظاهراً وان كان فى نفس الامر غير معتقد لذلك
اذا لم يطلع عليه على حد ما ذكرتم فى الاسلام فكما ان الايمان والاسلام الاعتقاديين متحدان
فكذا الظاهريان فما وجه عموم الاسلام فى الحكم وما معناه قلت الاسلام يكفى فى الحكم به ظاهراً
الاقرار بالشهادتين مع عدم علم الاستهزاء والشك من المقر بخلاف الايمان فانه لا بد فى الحكم به

ظاهراً مع ذلك من الاعتراف بانه يعتقد الاصول الخمسة مع اقراره بها او يقتصر على الاقرار بها
مع علمنا منه بما ينافى ذلك من استهزاء او شك فهو اخص حكماً من الاسلام وهذا الذى ذكرناه
يشهد به كثير من الاحاديث وحكم علماء الامامية ايضاً باسلام اهل الخلاف وعدم ايمانهم يؤيد
ما قلناه واما على ان الاسلام فى الحقيقة هو الايمان فبقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
الاية والتقريب ما تقدم فى بيان استدلال اهل المذهب الاول بها والاعتراض الاعتراض
لكن ما ذكرناه هناك من المعارضة باية الاعراب لا يرد هنا لانا بينا انها انما تدل على المغايرة فى الحكم
وهو لا ينافى الاتحاد فى الحقيقة واما هناك فلما كان المدعى الاتحاد مطلقاً حكماً وحقيقة
امكن المعارضة بها فى الجملة وقد تقدم فى كلام المحقق الطوسى ره انهم استدلوا على كون حقيقتهما
واحدة بقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان الايمان هو الدين
والدين هو الاسلام فالايمان هو الاسلام اما الكبرى فللاية واما الصغرى فلقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول ممن يبتغيه ديناً بالاجماع
فيكون الايمان ديناً فيكون هو الاسلام وفيه انه لا يلزم من صحة حمل الاسلام عليه كونهما واحداً
فى الحقيقة لجواز كون المحمول اعم ويمكن الجواب بما ذكرنا سابقاً من افادة مثل ذلك حصر الاسلام
فى الدين لكن يرد على دليل الصغرى ان اللازم منه كون الايمان ديناً اما كونه نفس الدين ليكون
هو الاسلام فلا لجواز ان يكون جزءاً منه او جزئياً له او شرطاً كذلك ولا ريب ان جزء الشئ او
جزئيه او شرطه مقبول معه وان كان مغايراً له فتامل ان المراد من الغير فى الاية الكريمة غير الشئ
وايضاً يرد عليه ان هذا الدليل انما يستقيم على مذهب من يقول ان الطاعات جزء من الايمان
وذلك لان الظاهر ان الدين المحمول عليه الاسلام هو دين القيمة فى قوله تعالى وذلك دين القيمة
والمشار اليه بذلك ما تقدم من الاخلاص فى الدين مع اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ثانيهما
ان العبادات المعتبرة شرعاً هى الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اما الاولى
فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين

عند الله الاسلام واما الثالثة فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية وقد تقدم بيان ذلك و
يرد عليه جميع ما يرد على الوجه الاول ويزيد عليه ان النتيجة كون العبادات هي الايمان والمدعى
كون الاسلام هو الايمان او عكسه فلا ينطبق على المدعى ولو سلم استلزامه للمدعى لاقتضاء
المقدمة الثالثة ذلك قلنا فبقية المقدمات مستندة كذا يكفي ان يقال الاسلام هو الايمان لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام الاية اولى قد عرفت ان هذا الاستدلال بوجهيه انما يستقيم على مذهب
من يجعل الطاعات الايمان او جزء منه فان كان المستدل اليه لا فذلك النمع ما يرد عليه وان كان
غيرهم فمن ساقط الدلالة اصلا وثانيا ثم نقول على تقدير تسليم دلالة هذه الايات على اتحادهما
ان الحكم بعموم الاسلام في الحكم على مذهب من يجعل الطاعات الايمان ظاهر لان الايات دلت
على اتحادهما في الحقيقة عند الله تعالى فعلى هذا من لم يات بالطاعات او بعضها فلا دين له فلا
اسلام فلا ايمان له عند الله تعالى الا في الظاهر اذا لم يعرف منه ذلك واما من اكتفى بالتصديق في
تحقق حقيقة الايمان وجعل الاتيان بالطاعات من المكملات فيلزم عليه بمقتضى هذه الايات ان
سلم بان يكون بين الاسلام والايمان عموم من وجه لتحققهما في من صدق بالمسائل الاصولية واتى
بالطاعات مخلصا وانفراد الاسلام في من اقر بالشهادتين ظاهرا مع كونه غير مصدق بقلبه وانفراد
الايمان فيمن صدق بقلبه بالمعارف وترك الطاعات غير مستحل فانه لا دين له حيث لم يقم الصلوة
ولا اتى الزكوة كما هو المفروض فلا اسلام له لان الدين عند الله الاسلام وهو في غاية البعد و
الاستبعاد ولم يذهب احد الى انه قد يكون المكلف مؤمنا ولا يكون مسلما هذا ان اعتبرنا النسبة
بين مطلق الاسلام والايمان حقيقيا او ظاهريا وان اعتبرنا النسبة بين الحقيقيين فقط اي ما هو
اسلام وايمان عند الله كانا متحدين عند من جعلهما الطاعات وعند من اكتفى بالتصديق يكون
الايمان اعم مطلقا وهو ايضا غريب اذ لم يذهب اليه احد ولا مخلص له عن هذا الالزام الا بالتزامه
اذ يدعي ان تارك الطاعات غير مستحل مسلم ايضا وبتاويل الدين في قوله تعالى وذلك دين القيمة
بالدين الكامل ويكون المراد بالدين في قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الدين الاصلي

الذي لا يتحقق اصل الايمان الا به وح فيكون الاسلام والايمان الحقيقيان متحدين ايضا عنده ويؤيد
ذلك ما ذكره بعضهم من ان الاستدلال بانه الاخلاص انما يتم باضمار لفظ المذكورة ونحوه قال الاشارة
في قوله تعالى وذلك دين القيمة يرجع الى متعدد وهو العبادة مع الاخلاص في الدين واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة بل مع جميع الطاعات بناء على انه اكتفى عن ذكرها بذكر الاعظم منها وانها قد ذكرتا الا
في قوله تعالى ليعبدوا او ذكر اقام الصلوة وايتاء الزكوة لشدة الاعتناء بهما فكان حق الاشارة
ان يكون اولئك ونحوه تطابقا بين الاشارة والمشار اليه ولما كانت الاشارة مفردة ارتكب المذكور
وحيث لا بد من الاضمار فللخصم ان يضمر الاخلاص او التقدير المدلول عليها بقوله مخلصين له الدين
والترجيح لهذه القرينة من المعنى اللغوي للايمان وبعد ذلك فلم يكن في الاية دلالة على ان الطاعات هي
الايمان فلم يتكرر الاوسط في قولنا عبادة الله تعالى مع الاخلاص واقام الصلوة وايتاء الزكوة كالدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ الاية فالطاعات هي الاسلام والايمان
لانه يقال لا نسلم ان المراد من الدين في المقدمة الاولى ما يراد منه في المقدمة الثانية وقد ظهر من هذا
تزييف الاستدلال بهذه الاية على كون الطاعات معتبرة في حقيقة الايمان وانه لم يبق فيما نحن
فيه من اتحاد الاسلام والايمان لكن لا يخفى انه مناف لما قد بيناه من ان البحث كله على تقدير تسليم
دلالة هذه الايات وما ذكر من التاويل مناف للتسليم المذكور ويمكن الجواب عنه فتامل وههنا
بحث يصلح لتزييف الاستدلال بهذه الايات على المطلبين مطلب كون الطاعات معتبرة في حقيقة
الايمان ومطلب اتحادهما في الحقيقة فنقول لو سلمنا ان المراد من الدين في الايات الثلث واحد
وان الطاعات معتبرة في اصل حقيقة الاسلام فلا يلزم ان تكون معتبرة في اصل حقيقة الايمان ولا ان
يكون الاسلام والايمان متحدين حقيقة وذلك لان الاية الكريمة انما دلت على ان من ابتغى اي طلب غير دين
الاسلام دينا فلن يقبل منه ذلك المطلوب ولم تدل على ان من صدق بما اوجبه الشارع عليه لكنه ترك
فعل بعض الطاعات غير مستحل انه طالب لغير دين الاسلام اذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة
بينهما فان الشخص قد يكون طالبا للطاعة مريدا لها لكنه تركها اهمالا او تقصيرا فلا يخرج بذلك عن ابتغائها

وقد تقدم هذا الاعتراض في المقالة الاولى على دليل القائلين بالاتحاد ان قلت على تقدير تسليم
اتحاد معنى الدين في الايات فما يصنع من يكتفي في الايمان بالتصديق فيما اذا صدق شخص بجميع ما
امره الله تعالى به ولو اجمالا لكنه لم يفعل بعد شيئا من الطاعات لعدم وجوبها كما لو توقفت
على سبب او شرط ولم يحصل او وجد مانع من ذلك فانه يسمى مؤمنا ولا يسمى مسلما لعدم الاتيان
بالطاعات التي هي معتبرة في حقيقة الاسلام وكذا الحكم على من وجب عليه وتركها تقصيرا غير
مستحل مع كونه مصدقا بجميع ما امر به ومريدا للطاعات فانه يسمى ح مؤمنا لا مسلما ويلزم الاستحالة
المذكورة سابقا قلت الامر على ما ذكرت ولا مخلص من هذا الا بالتزام ارتكاب عدم تسليم اتحاد
معنى الدين في الايات او التزامه ومنع من استحالته فانه لما كان حصول التصديق مع ترك الطاعات
فردا نادر الوقوع لم يلتفت الشارع اليه فلذا لم يتوجهوا الى بيان النسبة بين الاسلام والايمان
على تقديره وبالجملة فظواهر الايات تعطي قوة القول بان الايمان والاسلام الحقيقيان
يعتبر فيهما الطاعات ويتحقق حصول الايمان في صورة حصول التصديق قبل وجوب الطاعات
يفيد قوة القول بان الايمان هو التصديق فقط والطاعات مكملات وههنا كلام في بيان معنى
الاسلام صدر عن سيد الاوصياء وابلغ البلغاء امير المؤمنين عليه وعلى محمد وآله الصلوة
الله رب العالمين نقله السيد الرضي المرضي قدس سره في نهج البلاغة فلنوشح المبحث بذكره
تيمنا واستظهارا بمعانيه قال عليه السلم لانسبن الاسلام نسبة لم ينسبها احد قبلي الاسلام هو
التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التصديق والتصديق هو الاقرار والاقرار هو الاداء و
الاداء هو العمل اقول البحث عن هذا الكلام يتعلق بامرين الاول ما المراد من هذه النسبة الثاني
ما المراد من هذا المنسوب اما الاول فقد ذكر بعض الشارحين ان هذه النسبة بالتعريف اشبه
منها بالقياس فعرف الاسلام بانه التسليم لله والدخول في طاعته وهو تفسير لفظ بلفظ اعرف
منه والتسليم بانه اليقين وهو تعريف بلازم مساو اذ التسليم الحق انما يكون باليقين فمن تيقن
صدق من سلم له واستحقاقه التسليم واليقين بانه التصديق اي التصديق الجازم المطابق

البرهاني فذكر جنسه ونبه بذلك على حده او رسمه والتصديق بانه الاقرار بالله ورسله وما
جاء من البينات وهو تعريف لفظ بلفظ اعرف والاقرار بانه الاداء اي اداء ما اقر به من الطاعات
وهو تعريف بخاصة له والاداء بانه العمل وهو تعريف له ببعض خواصه انتهى اقول هذا بناء على
على ان المراد من الاسلام المعرف في كلامه ع ما هو الاسلام حقيقة عند الله تعالى في نفس الامر
او الاسلام الكامل عند الله تعالى ايضا والا فلا يخفى ان الاسلام يكفي في تحققه في ظاهر الشرع
الاقرار بالشهادتين سواء علم من المقر التصديق بالله تعالى والدخول في طاعته ام لا كما صرحوا
به في تعريف الاسلام في كتب الفروع وغيرها فعلم ان الحكم بكون تعريف الاسلام بالتسليم بالله الخ
تعريفا لفظيا انما يتم على المعنى الاول وهو الاسلام في نفس الامر او الكامل ويمكن ان يقال انه تعريف
حقيقي وذلك لان الاسلام لغة هو مطلق الانقياد والتسليم فاذا قيد التسليم بكونه لله تعالى و
الدخول في طاعته كان بيانا للماهية التي اعتبرها الشارع اسلاما فهو من قبيل ما ذكر جنسه ونبه
على حده او رسمه واقول ايضا في جعله الاقرار بالله تعالى الخ تعريف لفظ بلفظ اعرف للتصديق
بحث لا يخفى لان المراد من التصديق المذكور هنا القلبي لا اللساني حيث فسره بانه الجازم المطابق
الخ والاقرار المراد منه الاعتراف باللسان اذ هو المتبادر منه وكذا جعله بعضهم قسيما للتصديق
في تعريف الايمان حيث قال هو التصديق مع الاقرار وح فيكون بين معنيي اللفظين غاية المباينة
فكيف يكون تعريف لفظ بلفظ اللهم الا ان يراد من الاقرار بالله ورسله مطلق الانقياد و
التسليم بالقلب واللسان على طريق عموم المجاز ولا يخفى ما فيه والذي يظهر لي انه تعريف بلازم عرفي
وذلك لان من اذعن بالله ورسله وبينا تهم لا يكاد ينفك عن اظهار ذلك بلسانه فان الطبيعة
جبلت على اظهار مضمرات القلوب كما دل عليه قوله عليه السلم ما اضمر احدكم شيئا الا واظهره الله
على صفحات وجهه وفلتات لسانه ولما كان هذا الاقرار هنا مطلوبا للشارع مع كونه في حكم
ما هو من مقتضيات الطبيعة نبه ع على ان التصديق هو الاقرار مع تاكيد طلبه حتى كان التصديق
غير مقبول الا به او غير معلوم للناس الا به وكذا اقول في جعله الاداء خاصة للاقرار

فان خاصة الشىء لا ينفك عنه والاداء قد ينفك عن الاقرار فان المراد من الاداء هنا عمل
الطاعات والاقرار لا يستلزمه ويمكن الجواب بان المراد من الاقرار الكامل وكانه لا يصير
كاملا حتى يؤدى فربما الاداء الذى هو العمل واما الثانى فقد علم من هذه النسبة الشارحة ان المنسوب
اى المشروح هو الاسلام الكامل او ما هو اسلام عند الله تعالى بحيث لا يتحقق بدونه الاسلام
فى الظاهر وعلم ايضا ان هذا الاسلام هو الايمان اما الكامل او ما لا يتحقق حقيقته المطلوبة للشارع
فى نفس الامر الا به لكن الثانى لا ينطبق الا على مذهب من قال بان حقيقة الايمان هو تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد عرفت تزييف ذلك فيما تقدم وان الحق عدم
اعتبار جميع ذلك فى اصل حقيقة الايمان نعم هو معتبر فى كماله وعلى هذا فالمنسوب ان كان
هو الاسلام الكامل كان الايمان والاسلام الكاملان واحدا واما الاصليان فالظاهر اتحادهما
ايضا مع احتمال التفاوت بينهما وان كان هذا المنسوب بما اعتبره الشارع فى نفس الامر اسلاما
لا غيره لزم كون الايمان اعم من الاسلام ولزم مما تقدم من الاستبعاد فحصل من ذلك ان
الاسلام اما مساو للايمان او اخص واما عمومه فلم يظهر لى من ذلك احتمال الا على وجه بعيد
فليتامل **المبحث الثانى** فى جواب الزام يرد على القائلين من الامامية بعموم الاسلام مع القول بان
الكفر هو عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا اما الالزام فانهم حكموا باسلام من اقر بالشهادتين
فقط غير عابث دون بماله سواء علم منه عدم التصديق بامامة الائمة ام لا الا من خرج بدليل خارج
كالنواصب والخوارج فالالزام ان هذا الحكم مناف للحكم بان الكفر عدم الايمان عما من شانه الخ و
ايضا قد عرفت مما تقدم ان التصديق بامامة الائمة من اصول الايمان عند الطائفة الامامية كما
هو معلوم من مذهبهم ضرورة وصرح بنقله المحقق الطوسى رحمه الله عنهم فيما تقدم ولا ريب
ان النبى يعلم بعدم اصله التى هو جزئه كما نحن فيه فيلزم الحكم بكفر من لم يتحقق له التصديق
المذكور وان اقر بالشهادتين وانهما منافيا ايضا للحكم باسلام من لم يصدق بامامة الائمة الاثنى عشر
وهذا الاخير لا خصوصية له لوروده على القول بعموم الاسلام وهو وارد على القائلين بالا

من لم يتحقق

من لم يتحقق له التصديق المذكور مع قطع النظر عن كونهم قائلين بعموم الاسلام او مساواته للايمان
واما الجواب فبالمنع من المنافاة بين الحكمين وذلك لانا نحكم بان من لم يتحقق له التصديق المذكور
كافر فى نفس الامر والحكم باسلامه انما هو فى الظاهر فموضوع الحكمين مختلف فلا منافاة ان قلت
ما ذكرت لا يدفع المنافاة لان العلم بكفر احد فى نفس الامر ينافى الحكم باسلامه فى نفس الامر وفى
الظاهر ايضا وهو ظاهر وحاصله ان الموجب لحكمنا بكفره هو علمنا بانه لم يعتقد ما يتوقف حصول
الايمان على اعتقاده وهذا العلم باق ما دام لم يعتقد فالحكم بكفره باق باطنا وظاهرا فلم يتحقق
اختلاف الموضوع فى الحكم باسلامه فى الظاهر قلت المراد بالحكم باسلامه ظاهرا صحة ترتب كثير من
الاحكام الشرعية على ذلك والحاصل ان الشارع جعل الاقرار بالشهادتين علامة على صحة اجراء
اكثر الاحكام الشرعية على المقر كحل مناكحته والحكم بطهارته وحقن دمه وماله وغير ذلك من
الاحكام المذكورة فى كتب الفروع وكان الحكمة فى ذلك هو التخفيف عن المؤمنين لمسيس الحاجة
الى مخالطتهم فى اكثر الازمنة والامكنة واستمالة الكافر الى الاسلام فانه اذا اكتفى فى اجراء احكام
المسلمين عليه ظاهرا بمجرد اقراره الظاهرى ازداد ثباته ورغبته فى الاسلام ثم يترقى فى ذلك الى
ان يتحقق له الاسلام باطنا ايضا وانت خبير بان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب القائلين بعمومه
صدقا وهذا وجه اخر لترجيح القول بالعموم فى الحكم وقد ظهر مما حررناه ان المراد من كون الكفر
عدم الايمان عما من شانه الخ ان الكفر فى نفس الامر عدم الايمان والاسلام فيه والكفر فى الظاهر
عدم الايمان والاسلام فيه وح فلا يلزم من الحكم بان الكفر عدم الايمان مع عدم صحة الحكم بالاسلام
ظاهرا على من حكم بكفره على بعض التقادير وهو ما اذا كان محكوما بكفره ظاهرا واعلم ان جمعا
من العلماء الامامية حكموا بكفر اهل الخلاف والاكثر على الحكم باسلامهم فان ارادوا بذلك
كونهم كافرين فى نفس الامر لا فى الظاهر فالظاهر ان النزاع لفظى اذ القائلون باسلامهم يريدون
ما ذكرناه من الحكم بصحة جريان اكثر احكام المسلمين عليهم فى الظاهر لا انهم مسلمون فى نفس
الامر ولذا نقلوا الاجماع على دخولهم النار وان ارادوا بذلك كونهم كافرين باطنا وظاهرا

خلودهم

فهو

فهو ممنوع وهذا دليل على ان التهليل قائم على الاسلام ظاهراً كقوله ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقد تقدم نبذة من ذلك **المبحث الثالث** في ان الانسان في زمان مهلة النظر اذا اراد ان يعرف الله بالمعارف الخمسة نظرية هل هو كافر او مؤمن جزم السيد الشريف المرتضى رضي الله عنه بكفره واستشكل بعضهم والظاهر ان محل النزاع فيمن لم يسبق منه اعتقاد ما يوجب الكفر فانه في زمن طلب الحق بالنظر فيه مع بقاء ذلك الاعتقاد لا ريب في كفره بل النزاع فيمن هو في اول مراتب التكليف اذا اوجب نفسه النظر في تحقيق الحق ليعتقده ولم يكن معتقداً للمنافي الكفر لكن رجع عنه الى الشك بسبب نظره في تحقيق الحق ولما يترجح عنده الحق فهذان هل هما كافران في مدة النظر ام لا اقول ان تعريف الكفر بانه عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمناً يقتضي الحكم بكفرهما حالة النظر لصدق عدم الايمان عليهما في تلك الحالة وهذا مشكل جداً لانه يقتضي الحكم بكفر كل احد اول كمال عقله الذي هو اول وقت التكليف بالمعرفة لانه اول وقته ان النظر اذ النظر فيه لا غيره ويقتضي ان يكون من ادركه الموت في تلك الحالة مخلداً في جهنم ولا يخفى بعد ذلك عن حكمة الله تعالى وعدله ولزوم اما تكليف ما لا يطاق ان عذبه على ترك الايمان حيث لم يمهل له وقتاً يمكن تحصيله فيه قبل الموت كما هو المفروض او الظلم الصرف ان لم يكن يقدر على ذلك تعالى الله عن ذلك ظلم كبير ولم يعتقد ما يوجب الكفر كما هو المفروض ايضاً ليكون التعذيب عليه ويلزم من ذلك القدح في صحة تعريف الكفر بذلك اللهم الا ان يقال ان مثل هذا النوع من الكفر لا يعذب صاحبه لكن لا يلزم منه القدح في الاجماع على ان كل كافر مخلد في النار وليس ببعيد التزام ذلك وان يكون المراد من الكافر المخلد من كان كفره عن اعتقاد فيكون الاجماع مخصوصاً بمن عدا الاول ان قلت اذا لم يكن هذا الشخص من اهل النار يلزم ان يكون من اهل الجنة اذ لا واسطة بينهما في الآخرة على المذهب الحق فيلزم ان يخلد في الجنة من لا ايمان له اصلاً كما هو المفروض وهو مخالف لما انعقد عليه الاجماع من ان غير المؤمن لا يدخل الجنة قلت يجوز ان يكون ادخاله الجنة تفضلاً من الله تعالى كالاطفال ويكون الاجماع مخصوصاً بمن كان قابلاً للايمان

ومضت عليه مدة كان يمكنه تحصيله فيها فقصر واقول ايضاً الذي يقتضيه النظر ان هذا الشخص لا يحكم عليه بكفر ولا بايمان في زمان النظر حقيقة بل يكون تبعاً كالاطفال فانه لم يتحقق له التكليف التام ليخرج عن حكم الاطفال فمن بقي على ذلك الحال الى ان يمضي عليه زمان يمكن فيه النظر الواصل الى الايمان لكن هذا لا يتم فيمن لم يسبق له كفر كمن هو في اول بلوغه اما من سبق له اعتقاد الكفر ثم رجع عنه الى الشك فيتم فيه **اما الخاتمة** ففيها مباحث مهمة الاول في تعيين زمان التكليف بالمعارف الالهية اعلم ان المتكلمين حددوا وقت التكليف بالمعرفة بالتمكن من العلم بالمسائل الاصولية حيث قالوا في باب التكليف ان المكلف يشترط كونه قادراً على ما كلف به مميزاً بينه وبين غيره لما لم يكلف به متمكناً من العلم بما كلف به اذ التكليف بدون ذلك محال والظاهر ان هذا لا يتوقف على تحقق البلوغ الشرعي باحدى العلامات المذكورة في كتب الفروع بل قد يكون قبل ذلك بسنين وبعده كذلك بحسب مراتب الادراك قوة وضعفاً وذكر بعض فقهائنا ان وقت التكليف بالمعارف الالهية هو وقت التكليف بالاعمال الشرعية الا انه يجب ولا يبعد تحقق التكليف والعقل المسارعة الى تحصيل المعارف قبل الاتيان بالاعمال اقول هذا غير جيد لانه يلزم منه ان يكون الاناث اكمل من الذكور لان الانثى تخاطب بالعبادات عند كمال التسع اذا كانت عاقلة فتخاطب بالمعرفة ايضاً عند ذلك والصبي لا يكلف عند كمال التسع بالاحتلام ولا بالانبات على ما جرت به العادة فلا يخاطب بالمعرفة وان كان مميزاً عاقلاً لعدم خطابه بالعبادات فتكون اكمل منه استعداداً للمعارف وهو بعيد عن مدارك العقل والنقل ومن ثم ذهب بعض العلماء الى وجوب المعرفة على من بلغ عشراً عاقلاً ونسب ذلك الى الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس سره اقول هذا الاوفق ما هو الحق من ان معرفة الله تعالى واجبة عقلاً لا سمعاً لانا لو قلنا ان المعرفة لا تجب الا بعد تحقق البلوغ الشرعي الذي هو مناط وجوب العبادات الشرعية لكنا قد اوجبنا المعرفة بالشرع لا بالعقل لان البلوغ المذكور انما علم من الشرع وليس في العقل ما يدل على ان وجوب المعرفة انما يكون عند البلوغ المذكور فلو وجبت عنده لكان الوجوب معلوماً من الشرع

في بيان زمان التكليف بالمعارف

لا من العقل لان العقل انما دل على وجوب المعرفة في الجملة دون تحديد وقته والشرع انما دل
على وجوب المعرفة [تحديد وقت الوجوب] وهو غير الوجوب فلا يلزم كون الوجوب شرعيا لانا نقول لا نسلم ان في الشرع
ما يدل على تحديد وقت وجوب المعرفة ايضا بل انما دل على تحديد وقت العبادات فقط نعم
دل الشرع على تقدم المعرفة على العبادات في الجملة وهو اعم من تعيين وقت المعرفة فلا يدل عليه [وايضا]
لا معنى لكون العقل يدل على وجوب المعرفة في الجملة من دون اطلاعه على وقت وجوبها اذ لا ريب انه
يلزم من الحكم بوجوبها كونها واجبة في وقت الحكم والحاصل انه لا يمكن العلم بوجوبها الا مع العلم
بوقت وجوبها فالوقت كما انه ظرف لها فهو ظرف للوجوب ايضا وتوضيحه ان العبد متى لاحظ هذه
النعم عليه وعلم ان هناك منعما انعم بها عليه اوجب على نفسه شكره عليها في ذلك الوقت خوفا من [ان]
يسلبه اياها لو لم يشكره وحيث انه لم يعرفه بعد يوجب على نفسه النظر في معرفته في ذلك الوقت
ليمكنه شكره فقد علم انه يلزم من وجوب المعرفة بالعقل معرفة وقتها ايضا نعم ما ذكروه انما
يتم على مذهب الاشاعرة حيث ان وجوب المعرفة عندهم سمعي فان قلت قوله ص رفع القلم عن الصبي حتى
يبلغ فيه دلالة على تحديد وقت وجوب المعرفة بالبلوغ الشرعي لان رفع القلم كناية عن رفع التكليف و
علم جريانه عليه الى الغاية المذكورة فقبلها لا يكون مكلفا بشيء سواء كان قد عقل ام لا قلت لا نسلم
دلالته على ذلك بل ان دل فانما يدل على ان البلوغ الشرعي غاية لرفع التكليف مطلقا وان كان
عقليا فيبقى الدليل الدال على كون التكليف بالمعرفة عقليا سالما عن المعارض فانه يستلزم
تحديد وقت وجوب المعرفة بكمال العقل كما تقدمت الاشارة اليه والحاصل ان عموم رفع القلم
مخصص بالدليل العقلي وقد عرف العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية بانه قوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات وهذا التفسير اختاره المحقق الطوسي ره وجماعة والغريزة هي الطبيعة التي [جبل] عليها الانسان
والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامتها [منها] لان العلم انما يتبع العقل عند سلامة
الالات الا ترى ان النائم غافل ولا علم له لتعطل حواسه وقيل انه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح و

في بيان مراتب الادراك واقسام العقل

هذا التفسير اختاره القائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وقيل انه العلم ببعض الضروريات
المسمى بالعقل بالملكة واختاره العلامة التفتازاني وقريب من هذا التفسير ما قيل انه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ولنذكر هنا ما حققه العلماء في مراتب الادراك ليتضح
معنى العقل بالملكة اعلم ان العقل كما يطلق على ما هو مناط التكليف كما ذكرناه يطلق ايضا بالاشتراك اللفظي
على ما ليس مناطا فيطلق على الجوهر المقابل للنفس والمراد به الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته وفعله ويطلق
على النفس وهي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس مراتبها ايضا وعلى قواها في تلك المراتب كذلك وبيان ذلك ان للنفس
باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي باستفاضتها عنها ما تستكمل من العقل قوة تسمى عقلا نظريا
ولها اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره كما لا ما باختياره قوة اخرى تسمى [عقلا]
عمليا ولها ايضا اربع مراتب على ان هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها في الحقيقة يعود اليها لان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل [اما] مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او
بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراك يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية عن
جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا ولا شيء منها مناطا
للتكليف والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات لها يسمى عقلا بالملكة
والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعدادها للانتقال الى المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة او
ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل
عقلا مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا وهذه المرتبة اعني العقل بالملكة هي المشار اليها
سابقا في كلام بعضهم انها العقل الذي هو مناط التكليف اقول هذا القول منقول [مطبوع] والتفاسير
السابقة ترجع اليه فان الانسان انما يعرف فيها حسن الحسن وقبح القبيح وكل استعداده للعلوم
انما هو في هذه المرتبة والقريب هو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه

من الفعل واما الكمال وهو ان تحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا لانه استفيد من خارج اعنى العقل الفعال الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما يفيدها من الكمالات على زعم الحكما وعلى ما هو الحق لانه استفيد من المبدء الاول واهب العقول والنفوس بقدرته واختاره فعلى هذا يكون العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعدادات لتحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعدادا لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر فى الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة يقتدر بها على الاستحضار متى شاء فيتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة المدرك مرة اخرى وهكذا فمن نظر الى التاخر فى الحدوث جعل العقل بالفعل مرتبة رابعة ومن نظر الى التقدم فى البقاء جعله مرتبة ثالثة واعلم ان العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يتصور بالقياس الى جميع المدركات فقد يجوز ان يصير جميعها حاضرة مشاهدة بحيث لا يغيب شئ منها اصلا وهذا انما يتصور فى دار القرار ومنهم من جوزه فى هذه الدار لاهل النفوس القوية القدسية فكانهم لشدة انقطاعهم عن الشواغل الدنيوية وتنزههم عن العلايق البدنية وتعلقهم باسباب الوصول الى مشاهدة جمال كبرياء خالق البرية تجردت انفسهم عن جلابيب ابدانهم فشاهدت معقولاتها جميعا دائما واما مراتب العقل العملى فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الرديئة بقطع اثار شواغلها عن التوجه الى عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلى النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية عن ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كمالة حتى لا يرى لاحد قدرة فى جنب قدرته الكاملة ولا علما فى جنب علمه الشامل بل كل وجود وكمال وجود انما هو فايض عن جناب قدسه وجوده ولا يشتبه عليك ان المرتبة الرابعة من النظرى اعنى العقل المستفاد المشاهد لجميع المعقولات فانه ليس كذلك بل الرابعة من العملى اذا حصلت حصل بسببها مشاهدة جميع المعقولات فهو متقدمة فى الحدوث على هذا الفرد من العقل المستفاد واعلم ان هذه المراتب كما انفتح ببيانها حد التكلف انفتح به الطريق الى تكميل الايمان ايضا

وخصوصا

وخصوصا ذكر مراتب العمل **الثانى** فى بيان معنى الدليل الذى يكفى فى حصول المعرفة المحققة للايمان عند من لا يكتفى بالتقليد فى المعرفة اعلم ان الدليل بمعنى الدال وهو لغة يقع للمرشد وهو الناصب للدليل كالصانع فانه نصب العالم دليلا عليه والذاكر له كالعالم فانه دال بمعنى انه يذكر كون العالم دليلا على الصانع ويقع لما به الارشاد اى الاطلاع على الصانع تعالى واصطلاحا هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهذا يشمل الامارة لانها توصل بالنظر فيها الى الظن بمطلوب خبرى كالنظر فى تقسيم الرطب فى فصل الشتاء فان التامل فيه يوجب الظن بنزول المطر فيه وقيل انه ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى فلا يشمل الامارة وهذان التعريفان للاصوليين وقولهما يمكن ليشمل ما نظر فيه بالفعل واوجب المطلوب وما لم ينظر فيه بعد فان العالم قبل النظر فيه دليل على وجود الصانع عند الاصوليين دون المنطقيين حيث عرفوه بانه قولان فصاعدا يكون عنهما قول اخر وهذا يشمل الامارة وقيل قولان فصاعدا يلزم منه لذاته قول اخر وهذا لا يشمل الامارة فالدليل عندهم انما يصدق على القضايا المصدق بها حالة النظر فيها اى ترتيبها لانها الحالة التى يكون فيها منها قول اخر ويمكن ان يقال على اعتبار اللزوم لا يصدق الدليل على المقدمات حال ترتيبها لان اللزوم لا يحصل عنده بل بعده اللهم الا ان يراد باللزوم اللغوى اى الاستتباع ثم ان الذى يكفى اعتباره فى تحقق الايمان من هذه التعاريف هو التعريف الثانى للاصوليين لكن بعد النظر فيما يمكن التوصل به لا الاول لان ما يفيد الظن بالمعارف الاصولية غير كاف فى تحقق الايمان على المذهب الحق ولا يعتبر فى تحققه شئ من تعريف المنطقيين لان العلم بترتيب المقدمات وتفصيلها على الوجه المعتبر عندهم غير لازم فى حصول الايمان بل اللازم من الدليل فيه ما تطمئن به النفس بحسب استعدادها وتسكن اليه القلب بحيث يكون ذلك ثابتا مانعا من تطرق الشك والشبهة الى عقيدة المكلف وهذا يتفق كثيرا بملاحظة الدليل اجمالا كما هو الواقع لاكثر الناس اقول يمكن ان يقال ان حصول العلم عن الدليل لا يكون الا بعد ترتيب المقدمات على الوجه التفصيلى المعتبر فى شرايط الاستدلال وحصوله فى النفس وان لم يحصل الشعور بذلك الترتيب اذ ليس كلما اتصفت به النفس تشعر به

اذ العلم

اذا العلم بالعلم غير لازم والحاصل ان الترتيب المذكور طبيعى لكل نفس ناطقة مركوز فيها وهذا
معنى ما قالوه من ان الشكل الاول بديهى الانتاج لقربه من الطبع فدل على ان فى الطبيعة ترتيبا
ونحوها متى اشرفت عليه النفس حصل به العلم وح فالمعتبر فى حصول العلم بالدليل ليس الا ما ذكره
المنطقيون والخلاف بينهم وبين الاصوليين ليس الا فى التسمية لانهم يطلقون الدليل على
نفس المحسوس كالعالم واهل المعقول لا يطلقونه الا على نفس المعقول كالقضايا المرتبة مع ان حصول
العلم بالفعل على الاصطلاحين يتوقف على ترتيب القضايا المعقولة وما نحن فيه من هذا القبيل
فان حصول الايمان بالفعل اعنى التصديق بالمعارف الالهية انما يكون بعد الترتيب المذكور
فقولهم ان الدليل الاجمالى كاف فى الايمان لا يخ عن مسامحة لما بينا من ان الترتيب لا بد منه فى النظريات
وكانهم ارادوا بالاجمال عدم الشعور بذلك الترتيب وعدم العلم بشرائط الانتاج لا عدم حصول ذلك
فى النفس والثانى هو المعتبر فى حصول العلم دون الاول نعم الاول مما يعتبر فى المناظرات ودفع المغالطات
ورد الشبهة والزام الخصوم ويؤيد ما ذكرناه انك لا تجد فى مباحث الدليل وتعريفه اشارة الى انه
قد يكون تفصيليا وقد يكون اجماليا وما يوجد فى مباحث الايمان من انه يكفى فيه الدليل الجملى فقد
بينا المراد منه

الثالث فى بيان المعارف التى يحصل بها الايمان وهى خمسة اصول الاول

معرفة الله تعالى وتقدس المراد بها التصديق الجازم الثابت بانه تعالى موجود ازلا وابدا واجب الوجود
لذاته بمعنى ان وجوده تعالى مقتضى ذاته القديم من غير افتقار الى علة فى ذاته ووجوده فيكون وجود
القديم عين ذاته القديم اذ لو فرض عدم قدم ذاته ووجوده خرج عن كونه واجب الوجود الى ممكن
الوجود وقد فرضناه واجب الوجود هف والتصديق بصفات جلاله ونعوت كماله التى هى صفاته
الثبوتية وتنزيهه عما لا يليق بكبرياء ذاته من صفات مخلوقاته التى يجب اعتقاد سلبها وقد اتفقت عبارات
اهل الكلام فى مقدار عددها واختلف اعتباراتهم فى اعتبار معدودها فجعلها المحقق الطوسى
قدس سره فى تجريده ثمانية القدرة والعلم والحيوة والارادة والادراك والكلام والصدق والسرمدية
وجعلها بعضهم هذه ولكنا اعتبر موضع الادراك السمع والبصر ولم يعتبر الصدق واعتبر البقاء موضع السرمدية

ولا يخفى اولوية اعتبار الادراك فانه اعم من السمع والبصر وكانه لما راى ان معنى كونه مدركا انه عالم بالمدركات
اكتفى عنه بالعلم واثر ذكر السمع والبصر لورودهما فى القران العزيز والادراك وان ورد كذلك
الا انه ورد خاصا بالابصار والغرض جعله صفة عامة واما عدم اعتباره الصدق فلعله للاكتفاء
عنه بذكر الكلام فانه يرجع اليه بنوع من الاعتبار وجعلها العلامة قدس سره فى كثير من كتبه الكلامية
ثمانية ايضا القدرة والعلم والحيوة والارادة والكراهة والادراك وانه قديم ازلى باق ابدى وانه متكلم
وانه صادق فزاد اعتبار الكراهة ومن اكتفى بذكر الارادة راى ان الكراهة هى ارادة الترك ولذا
عدهما العلامة واحدة وزاد اعتبار القدم والازلية والابدية لانها تفصيل معنى السرمدية والتفصيل
اولى من الاجمال وخصوصا فى مقام تعداد صفات الكمال فان تعداد الثناء باربع صفات ابلغ من صفة
تجمع معنى الاربع واما عدهما واحدة فلرجوعها الى معنى واحد وهو السرمدية وبالجملة فوجه
الاقتصار على هذه الثمانية مع ان صفاته تعالى كثيرة جدا ان الغرض بيان الصفات الذاتية الحقيقية
وما عدا المذكورات اما اضافية محضة كالخالق والرازق والحفيظ الى غير ذلك او يرجع الى المذكورات
كما لا يخفى على انه يمكن ايضا رد جميع الصفات الى القدرة والعلم فان الارادة والكلام يرجعان الى
القدرة وما سواهما الى العلم بل يمكن رد الجميع الى وجوب الوجود وعلى هذا فيمكن ان يقال يكفى فى
معرفته تعالى اعتقاد وجوب وجوده وقدرته وعلمه بل اعتقاد وجوب وجوده وبالجملة فالحق
ان صفاته تعالى اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته تعالى الى غيرها ونظرا الى الاثار
الصادرة عنه تعالى فانها لما اوجد مقدورا صادرا عنه تعالى اعتبر له قدرة كما فى الشاهد وهكذا
حين اوجد هناك معلوما اعتبر له علم الى غير ذلك والا فذاته المقدسة لا صفة له زائدة عليها والا
لزم كونه محلا لغيره ان قامت به وقيام صفته بغيره ان لم تقم به وكلاهما بديهى البطلان وعدم قيامها
بشئ بل بنفسها اظهر بطلانا فالكل راجع الى كمال الذات المقدسة وغناها لكن لما كانت عقول
الخلق متفاوتة فى الاستعداد حتى انها تدرك كثرة عظيمة متى اطلعت على كثرة صفاته الجميلة كما هو
الواقع فى الشاهد لوحظ هذه الصفات والاعتبارات ليتوصل بها الخلق الى معرفتها القيم

على حسب استعدادهم ثم انه قد ينكشف عليهم بسببها انوار كبرياء عند الاحاطة بحقايقها وانها ليست الا اعتبارات فلا يجدون فى الوجود الا ذاتا واحدة واجبة مقدسة كما اشار اليه على ع بقوله وكمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انها غير الصفة وح فلا حرج فى اختلاف العبارات فى تعداد هذه الصفات فان الغرض منها تقريب معرفة الواحد الى افهام اهل التوحيد **الاصل الثانى** التصديق بعدله اى بانه عادل والتصديق بحكمته اى بانه حكيم و المراد بالعدل المنسوب اليه تعالى بحيث صار باعتباره عادلا ما قابل الظلم والجور ويكونه عدلا انه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب الذى اوجبه على نفسه تعالى من الالطاف الخفية الراجعة الى بريته و يترتب على اعتقاد كونه تعالى عدلا لا يفعل القبيح اعتقاد انه لا يرضى به فيما يصدر عنا من القبايح مستندا الى قدرتنا واختيارنا وايجادنا الفعل بهما مع ارادتنا وان كانتا القادرة من فضل الله تعالى فانهما الرؤفا على الالة لنا فاعلا لما يصدر بواسطتهما ويتفرع على عدم اخلاله بالواجب تكليف المكلفين واثابة المطيعين وارسال الرسل وانزال الكتب مبشرين ومنذرين واما الحكمة فيطلق على ترك القبيح الذى هو الاخلال بالواجب وعلى العلم بحقايق الامور وعلى معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم و افضل العلوم العلم بالله تعالى واجل الاشياء هو الله تعالى والله سبحانه لا يعرف كنه معرفته غيره و جلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم حقا لعلمه اجل الاشياء باجل علم والمراد بالحكمة فى باب العدل المعنى الاول فهى داخلة فيه وذكرها فى مقابلة العدل حيث يقال عدله وحكمته اما لتجريد العدل عن معنى ترك القبيح او لترادفهما او لتلازمهما والمعنى الثانى فهى داخلة فى العلم وبالمعنى الثالث علم خاص قوى **الاصل الثالث** التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وبجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس بعيدا ان يكون التصديق الاجمالى بجميع ما جاء به كافيا فى تحقق الايمان وان كان المكلف قادرا على العلم بذلك تفصيلا بجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرايع للعمل به واما تفصيل ما اخبر به من احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال فى القبر وعذابه والمعاد الجسمانى والصراط والجنة والنار والميزان وتطاير الكتب مما ثبت مجيئه به تواترا فهل

التصديق بتفاصيله معتبر فى تحقق الايمان صرح باعتباره جمع من العلماء والظاهر ان التصديق اجمالا كاف يعنى ان المكلف لو اعتقد حقية كل ما اخبر به بحيث كلما ثبت عنده خبر منها صدقه به تفصيلا كان مؤمنا وان لم يطلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد ويؤيد ذلك ان اكثر الناس فى الصدر الاول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل فى الاول بل كانوا يطلعون عليها وقتا فوقتا مع الحكم بايمانهم فى كل وقت من حين التصديق بالوحدانية والرسالة بل هذا حال اكثر الناس فى جميع الاعصار كما هو المشاهد فلو اعتبرناه لزم خروج اكثر اهل الايمان عنه وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم نعم العلم بذلك لا بد له من مكملات الايمان وقد يجب العلم به محافظة على صيانة الشريعة عن التنسيان وتباعدا عن شبه المضلين وادخال ما ليس من الدين فيه فهذا سبب اخر لوجوبه لا لتوقف الايمان عليه وهو الظاهر وهل يعتبر فى تحقق الايمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الانبياء بمعنى لا نبى بعده وغير ذلك من احكام النبوات وشرايطها يظهر من كلام بعض العلماء ذلك حيث ذكر ان من جهل شيئا من ذلك خرج عن الايمان ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها اجمالا **الاصل الرابع** التصديق بامامة الائمة الاثنى عشر صلوات الله عليهم اجمعين وهذا الاصل اعتبره فى تحقق الايمان الطايفة المحقة الامامية حتى انه من ضروريات مذهبهم دون غيرهم من المخالفين فانه عندهم من الفروع ثم انه لا ريب انه يشترط التصديق بكونهم ائمة يهدون بالحق وبوجوب الانقياد اليهم فى ارائهم ونواهيهم اذ الغرض من الحكم بامامتهم ذلك فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس كما دلت عليه الادلة العقلية والنقلية والتصديق بكونهم منصوصا عليهم من الله تعالى ورسوله وانهم حافظون للشرع عالمون بما فيه صلاح اهل الشريعة من امور معاشهم ومعادهم وان علمهم ليس عن راى واجتهاد بل عن يقين تلقوه عمن لا ينطق عن الهوى خلفا عن سلف بانفس قوية قدسية او بعضه لدنى من لدن حكيم خبير وغير ذلك مما يفيد اليقين كما ورد فى الحديث انهم عليهم السلام محدثون اى معهم ملك يحدثهم بجميع ما يحتاجون او يرجع اليهم فيه او انهم يحصل لهم نكت فى القلوب بذلك على احد التفسيرين

للحديث وانه لا يصح خلو العصر عن امام منهم والا لساخت الارض باهلها وان الدنيا تتم بتمامهم ولا يصح الزيادة عليهم وان خاتمهم المهدى صاحب الزمان ع وانه حى الى ان ياذن الله تعالى له ولعنه وادعية الفرقة الناجية المحقة بالفرج بظهوره ع كثيرة فهل يعتبر فى تحقق الايمان ام يكفى اعتقاد امامتهم ووجوب طاعتهم فى الجملة فيه الوجهان السابقان فى النبوة ويمكن ترجيح الاول بان الدليل دل على ثبوت امامتهم دل على جميع ما ذكر خصوصا العصمة لثبوتها بالعقل والنقل وليس بعيد الاكتفاء بالاخير على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم فى احاديثهم عليهم السلم فان كثيرا منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم بل كانوا يعتقدون انهم علماء ابرار يعرف ذلك من تتبع سيرهم واحاديثهم وفى كتاب ابى عمرو الكشى ره جملة مطلعة على ذلك مع ان المعلوم من سيرتهم عليهم السلم مع هؤلاء انهم كانوا حاكمين بايمانهم بل عدالتهم وهل يكفى فى كل شخص اعتقاد امامة من مضى منهم ع الى امام زمانه وان لم يعتقد امامة الائمة الباقين الذين وجدوا واستمت الامامة اليهم بعد انقراضه الظاهر ذلك ايضا وفى كثير من كتب الاحاديث والرجال ما يشعر بذلك فليطلب منها والدليل انما يدل على وجوب اعتقاد امامة الاثنى عشر بالنظر الى من تاخر زمانه عن تمام عددهم ع فليتامل كيف وقد كانوا فى كل زمان مختفين مشردين منزوين ملتزمين بالتقية فى اكثر اوقاتهم لا يستطيعون اخبار خواصهم بامامتهم فضلا عن غيرهم يشهد بذلك كتب الرجال والاحاديث ايضا وح فلا بد من الاكتفاء بما ذكرناه والا لزم خروج اكثر شيعتهم عن الايمان وهو باطل واعلم ان من مشاهير الاحاديث بين العامة والخاصة وقد اورده العامة فى كتب اصولهم وفروعهم ان من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية فنحن الحمد لله نعرف امام زماننا فى كل وقت فلم يمت احد من الامامية ميتة جاهلية بخلاف غيرنا من اهل الخلاف فانهم لو سئلوا عن امام زمانهم لسكتوا ولم يجدوا الى الجواب سبيلا وتشتت كلمتهم فى ذلك فقائل بان امامهم القران العزيز وهو لا يتجه عليهم بان القران العزيز قد نطق بان الامام والمطاع غيره حيث قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم على انه لو سلم لهم ذلك للزمهم اجتماع امامين

فى زمان واحد وهو باطل بالاجماع منا ومنهم كما صرح به فى كتب اصولهم وذلك لان القران العزيز منذ رحلة النبى ص من الدنيا وقد حكموا بامامة الاربعة الخلفاء فى وقت وجود القران العزيز فيلزم ما ذكرناه وقائل ان الامويين والعباسيين كانوا ائمة بعد الخلفاء الاربعة الماضين ثم استشكل هذا القائل الامر بعد هؤلاء المذكورين فهو ايضا ممن لا يعرف امام زمانه فان قالوا ان الاية الكريمة دلت على ان كل ذى امر يجب طاعته واولوا الامر من الملوك موجودون فى كل زمان فيكون الامام او من يقوم مقامه متحققا قلنا لهم اولا انكم اجمعتم على عدم جواز تعدد الامام فى عصر واحد فمن يكون منهم اماما ولا يمكنهم الجواب باختيار واحد لانا نجد الائمة مختلفة باختلافهم فان اهل كل مملكة يطيعون مليكهم مع اختلاف اولئك الملوك فيلزم اجتماع الامة على الخطاء وهو عدم نصب امام مطاع فى الكل وهو باطل لان الامة معصومة بالاجماع منهم ومنا بدخول المعصوم عندنا ولا يرد مثل ذلك علينا لان الامامة عندنا بنص الله تعالى ورسوله وقد وقع الانتصاب مرة والامام عندنا موجود فى كل زمان وانما غاب عنا خوفا او لحكمة مخفية وبركاته وانواره لم تنقطع عن شيعته فى وقت من الاوقات وان لم يشاهده اكثرهم فان الغرض من الامامة الاول لا الثانى وثانيا بان ما ذكرتم من الملوك ظلمة جائرون لا يقومون بصلاح الرعية فى الدنيا فضلا عن الدين وقد قال تعالى عز من قائل لا ينال عهدى الظالمين اى لا ينال الظالمين ولا والامامة من اعظم الولايات وبالجملة فقد شهد هؤلاء الجماعة على انفسهم بان ميتتهم جاهلية وكفى به ضلالة وسوء عقبى نعوذ بالله من الردى واتباع الهوى وحيث انجر البحث الى هنا فلنبسط بعض القول فى الامامة اعلم ان اهل السنة اوجبوا الامامة كالامامية لكنهم حكموا بان وجوبها على الامة سمعى لا عقلى وحكم المعتزلة والزيدية بان وجوبها على الامة عقلى لا سمعى وحكم الامامية بان تعيين الامام واجب على الله تعالى لانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما انها لطف فلان الناس اذا كان لهم رئيس عام يمنعهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا معه الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعنى باللطف سوى ذلك واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلان غرضه

الذي هو طاعة العباد لا يحصل الا به فلو لم يخلق اللطف فيهم ولهم لكان ناقضاً لغرضه ونقض الغرض عبث تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واختصاص هذا اللطف في الرئيس العام معلوم للعقلاء وينبه عليه الوقوع فانا نجد انه متى تكثرت الرؤساء في عصر كثر الفساد واذا خلا الناس في قطر من الاقطار عن رئيس ظلم بعضهم بعضاً وانتشر الفساد والفتن بينهم ويؤيد ذلك ايضاً ما روي عن علي ع قال لا تخلو الارض من قائم بحجة اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مستوراً لئلا تبطل حجج الله وبيناته انتهى فوجود الامام لطف من الله تعالى وقد فعله سبحانه وانما كان هذا اللطف واجباً على الله تعالى لان ايجاد امام يكون عام الرياسة والشريعة اقرب الى الصلاح في امور معاشهم ومعادهم وابعد عن الفساد فيهما بسبب وجوده وعصمته وليس مقدوراً للعباد لخفائها عنهم وخصوصاً العصمة فلا بد ان يكون المعين له هو الله سبحانه وظهوره وتصرفه لطف آخر وهو واجب على العباد لانه موقوف على تمكينهم وقد اخلوا به حيث اخافوه بسوء اختيارهم لغيره ورفع يده عن التصرف الذي كان ينبغي له واما اهل السنة فقد استدلوا على وجوب الامام سمعاً على العباد بوجوه منها حديث من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ومنها ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام ومن المعلوم ان كل ذلك لا يتم الا بوجود رئيس عام وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل المشاهدات واما الكبرى فضرورية ايضاً ومنها ما عدوه عمدة في هذا المطلب اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول ص وقد روي انه لما توفي النبي ص خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام اقول اما الدليل الاول فانا نقول بموجبه لكنه لا يدل

ما ادعوه من كون وجوب نصب الامام سمعياً بل ان دل فانما يدل على ان من مات ولم يعرف امام زمانه اي الذي يثبت امامته في زمانه والثبوت اعم من كونه سمعياً فلا يدل على مدعاهم بل فيه دلالة على ان ميتة هؤلاء ميتة جاهلية حيث لا امام لهم معروف عندهم بعد الائمة السابقين كما تقدمت الاشارة اليه هذا شأن من ضل عنه ما كان يجري به منطق لسانه بالحق مع ضلال قلبه عن الهدى واما الثاني فلا يتم الاستدلال به على مذهبهم لانه مبني على ان مقدمة الواجب واجبة المبني على عدم جواز تكليف ما لا يطاق المبني على الحسن والقبح العقليين وهم لا يقولون به ان قلت لعل غرضهم بذلك الزام الخصم فيكون دليلاً جدلياً لا برهانياً قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر من مقام استدلالهم على هذا المطلب فهو منقلب عليهم اذ جميع ما ذكروه من اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وغيرها لا ريب في كونها الطافاً في حفظ بيضة الاسلام وتقوية شوكته وحيث علم الشارع قصورنا عن القيام بها لاختلاف آرائنا وطلب كل منا الرياسة على ذلك لنفسه مع قصور كل منا عن ذلك علماً وعملاً وجب عليه تعالى ان ينصب لذلك شخصاً يقوم بتعب جميع ذلك كاملاً في العمل والعلم ديناً واخرى ليجتمع الناس عليه وينقادوا في جميع ذلك اليه اذ لا يعلم الناس من يصلح لذلك منهم الا بتوقيف من الله سبحانه على لسان نبيه او معجز يظهره على يده يعلم صلاحيته لذلك وهذان الامران لم يتفقا لغير علي ع واولاده الاحد عشر فان النص بالامامة عليهم قد نقله شيعتهم تواتراً معنوياً بل لفظياً جلياً وغيره وجملة منه جلية في كتب المنكرين لذلك على وجه لا يمكنهم انكاره ولا اخفاؤه وانما تأولوا بعضه بما يضحك الثكلى عجزاً منهم وكذا كراماتهم ومعاجزهم الدالة على استحقاقهم لذلك وامامتهم اهل ... وغيرهم فقد ملأت الخافقين من الفريقين وخصوصاً كتاب الصفوة لابن الجوزي ومسند احمد بن حنبل وصحاحهم الستة فان زواياها قد اشتملت على هذه الخبايا وقد عثر عليها نقاد الحق فاظهروها ناطقة بالصدق بيناً فلوها في صحف مكرمة بايدي سفرة كرام بررة فمنها كتاب الطرائف للسيد الجليل النبيل فريد العصر واعجوبة الدهر الزاهد النقيب السيد علي بن طاوس الحسيني ومنها عمدة الفاضل المتبحر ابن البطريق ومنها كتاب الخرائج للقطب المحقق ابن هبة الله الراوندي ومنها كتاب

ابن طلحة وهو من علمائهم وامثال ذلك كثيرة نعلم من ذلك ان دليلهم كان عليهم لا لهم والفضل
ما شهدت به الاعداء وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثالث على انا لو قطعنا النظر عن ذلك يعني
الكبرى قلنا ان اردنا الوجوب الشرعي منعناه وان اردنا العقلي سلمنا وهو المطلوب فهذان
الدليلان لا دلالة للاشعرية فيهما نعم ربما امكن كونهما دليلين للمعتزلة في بادي الرأي والافبعد
التامل لا دلالة لاحد الفريقين فيهما بل هما دليلان للامامية كما حررناه واما الرابع الذي يعتمدون
ويصولون به فلا يخفى وهنه بل وهيه كيف واجلاء الصحابة واشرافهم كعلي والحسنين كانوا ابين
عن ذلك مشتغلين بتجهيز رسول الله صلعم مع خروج كثير من الصحابة بزعمهم وعدم موافقتهم لهم كسلمان
الفارسي وابي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد رضي الله عنهم والزبير ايضا كان من المخالفين
على بيعتهم وهذا الامر معلوم متواتر نقله من المخالف والمؤالف فلم يتحقق لهم دعوى الاجماع والاتفاق
بالاتفاق بل انما تحقق بذلك تحريما انهم الفوز بسعادة تغسيل الرسول صلعم وتجهيزه حيث لم يكونوا
لذلك اهلا فان زعموا انا نريد انعقاد الاجماع في ثاني الحال حيث اتفق الكل بعد ذلك على
خلافة ابي بكر قلنا ان اردتم الاتفاق عن رغبة واختيار منعنا كيف ومن المعلوم ان عليا كان
لا يزال يتظلم من منع القوم به وخلافهم عليه وكتاب نهج البلاغة مشحون بذلك وانقطاع ابي عبد الله
سلمان الفارسي اليه في جميع احواله واوقاته وكذلك ابو ذر والمقداد وخلافهم على ابي بكر و
صاحبه من المعلوم ايضا كما يشهد به اهل السير والاثار والنقلة الاخبار فلا يعتبر عاقل بما زينه حب
الدنيا وزخارفها الفانية لهؤلاء الغفلة الذين اتبعوا اهواءهم واراء اسلافهم فضلوا واضلوا
عن سواء السبيل وحينئذ ادعى كثير من علمائهم ان الاستدلال بالاجماع لم يتم نظرا الى ما ذكرناه و
تحققه عندهم عدلوا الى القول بان الامامة تثبت باختيار واحد من المسلمين وان كان فاسقا و
يجب على الباقين اتباعه في ذلك ولو جبرا وممن صرح بذلك من علمائهم المتعصبين محمد بن ابي بكر
الاصفهاني ذكره في كتاب الفرق في رد اعتراضات الامامية عليهم في الامامة وغيرها واستجيز
بان مثل هذا العدول لما كان من غير علة بل من الفاسد الى الافسد استغرب داعي الاعتراض

وضاقت

وضاقت على هؤلاء مسالك الانقياد اذ يقال لهم كما قبض ابي بكر كمن اختاره فقد وفق الله
السلف لعلي من اختاره قبل اختيار صاحبكم كالحسنين ع وسلمان وابي ذر والمقداد وغيرهم فانتم
معاشر السنة اذا تسولون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا واما حديث ابي بكر فعلى تقدير تسليمه لا يدل
على مدعاهم ايضا لان قول الحاضرين لكنا نظر كما حمل النظر في السمعيات يحمله في العقليات
فلم يدل على وجوبها سمعا وقد علم من مذهب اكثر هؤلاء القوم بعد خلو الاربعة لم يعرفوا
لهم اماما مع انهم يوجبون الامامة في كل زمان كما اقتضاه دليلهم وخصوصا حديث من مات
فالامة مشتركة في الاجماع على الخطاء حيث لم تنصب لها اماما في كل زمان بعد الخلفاء فانه
ينافي ما نقلوه عن النبي ع لا تجتمع امتي على الخطاء وجعلوه من امتن ادلة الاجماع ويمكن الجواب
عن هذا بان الاخلال بنصب امام ليس من الكل بل بعضهم يريد نصبه لكن الباقون لا يوافقون
فلم يتحقق الاجماع على الخطاء واما لزوم كون ميتتهم جاهلية فلا محيص عنه الا بالاعتراف بامامة
المهدي ع وانه موجود الى آخر زمان التكليف **الاصل الخامس** المعاد الجسماني اتفق المسلمون
على اثباته وذهب الفلاسفة الى نفيه وقالوا بانه يحتمل المراد من الاول اعادة البدن بعد فنائه
ما كان عليه قبله ليقع دائم او تضرر دائم او منقطع يتعلقان به وذهب جمع من الاشاعرة الى ان المراد
منه هو اعادة مثل البدن لا هو نفسه وهو ضعيف لما سيجيء واعلم ان العقل لا يستقل باثبات المعاد
البدني كاستقلاله باثبات الصانع تعالى ووحدته بل انما يثبت على تجويز العقل بوقوعه
بمعونة السمع وقد ذكر المحقق الطوسي ره لذلك دليلين الاول ان الله تعالى وعد المكلفين بايصال
الثواب على الطاعة بعد الموت وتوعد بالعقاب على المعصية كذلك ولا يمكن ذلك الا بعد الموت
فيجب الايفاء بالوعد والوعيد والا لزم الكذب على الصادق تعالى من ذلك علوا كبيرا الثاني
ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب عليه تعالى البعث بمقتضى حكمته لايصال الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية والا لكان ظالما تعالى عن ذلك وتقدس والفرق بين الدليلين ظ
حيث ان اللازم عن الاول الكذب ومن الثاني الظلم وهذان الدليلان لا يقول بهما الاشاعرة

لامتناعهما

لابتنائهما على الحسن والقبح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى وقد نفوه الثالث
ان المعاد الجسماني من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله مع كونه امراً ممكناً وقد اخبر الصادق بوقوعه فلا بد
من ذلك اما انه ممكن فلان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة التي لم تعدم بالكلية بحيث يعود البدن
الى ما كان وهو ممكن بالضرورة ولانا نعلم بالضرورة ايضاً ان الاعادة مثل الايجاد ابتداءً
لانهما ايجادان ثانٍ فلزم ان تصح الاعادة والا لاختلف حكم المثلين في اللوازم فلا يكونان مثلين
وهو باطل بالضرورة والتقدير ولان الاعادة لو امتنعت لكان امتناعها اما لنفس ماهية البدن
او لازمها او الامر الخارج عنها لانها والاربعة المتقدمة تشترك في امتناع الايجاد ابتداءً ايضاً
وهو ظاهر واما الامر الخارج فاما ان يختص بحال الاعادة او لا يختص فان لم يختص وجب
استحالة وجوده ابتداءً لان النسبة الى الحالتين واحدة ولان الامر الخارج ممكن الزوال
فيزول الامتناع الذي كان بسببه فتصح الاعادة وان اختص به فاختصاصه به اما لنفسه او
لغيره فيعود الكلام السابق فيلزم التسلسل واما ان الصادق اخبر بوقوعه فلما ورد في القرآن
العزيز من الآيات الدالة على ذلك على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير
وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وهذه الآيات الكريمة كما تدل على المعاد البدني
تدل ايضاً على نفس البدن لا مثله على ما ذهب اليه بعض وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلوداً غيرها وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم ايديهم و
ارجلهم وايضاً هذه تدل على ان المعاد نفس البدن وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحماً وقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى فمن اوتي كتابه بيمينه وقوله تعالى يوم يقوم

الناس

قد خانجان الخوانساری فی سنة ١٣٠٥

الناس لرب العالمين وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا الآية وقوله تعالى يوم ترونها
تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى
وقوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه وقوله تعالى يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه وقوله تعالى ولا
ينفعون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله يوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً وقوله يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة الى غير ذلك من الآيات البينات وحجت تبين بما ذكرنا
ان المعاد البدني من ضروريات الدين وجب على كل مكلف التصديق والايمان به والا لخرج عن
ربقة الايمان وضل في تيه الكفر والطغيان نعوذ بالله منه واعلم ان منكري المعاد البدني ذكروا
شبهاً على عدم امكانه في اعظمها انه لو اكل الانسان انساناً حتى انه صار جزء بدن المأكول جزء
بدن الآكل او اكل حيوان كذلك وكذا الانسان في هذه حياته قد تختلف حاله من الهزال والسمن
وعكسه ويطلع في احدهما بعض في الاخر فلو اعيد البدن في هذه المواضع لزم ان يعاقب المطيع
بثواب العاصي وهو محال فالمعاد البدني محال واجيب عن ذلك بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وح فلا يعاد الجزء المأكول مع الآكل
لانه كان زائداً على الاجزاء الاصلية بل انما يعاد مع بدن المأكول ان كان مما يعاد وكذا يقال في الجزء السمين
ان كان قد اطاع به لا يعاد حتى يعذب الهزيل بقدر استحقاقه ثم يعاد السمين بعد ذلك ليثاب مع الهزيل
على انه يمكن ان يقال بل يعادان معاً لكن يعذب الجزء العاصي ويجعل برداً وسلاماً على الطائع
كما جعلت على ابراهيم واما عذاب القبر نعوذ بالله تعالى منه وما يتبع المعاد مما دل عليه السمع
كالحساب والصراط والميزان وتطاير الكتب وخلود ودوام عقاب الكافرين في النار ودوام نعيم المؤمن في الجنة
فلا ريب انه يجب التصديق بها اجمالاً لاتفاق الامة عليها وتواتر السمع المتواتر فمنكرها يخرج عن الايمان
اما التصديق بتفاصيلها ككون الجنة على صفة كذا والميزان هل هو ميزان حقيقة ام كناية عن العدل
الى غير ذلك من التفاصيل التي طريقها الاحاد فالظاهر ان الجهل بها غير مخل بالايمان وكذا كون
جهنم نعوذ بالله منها تحت الارض وكون الجنة فوق السماء نسأل الله تعالى ان يجعلنا وآباءنا وذرياتنا

واكمل

في الدعاء على المؤمنين

واهل جزانا انا واخواننا المؤمنين والمؤمنات من اهلها وسكانها من غير ان يسبق لنا على ذلك
عذاب بعفو الله سبحانه ولطفه ومنه ويمنه مع محمد واله الطاهرين ومع الذين انعم الله عليهم اجمعين
ورحم الله من نظر الى ما من الله سبحانه علينا بجمعه في هذا الكتاب بعين الحقيقة والانصاف و
نكب بحقيقة عينيه عن طريق الاعتساف وزاده الله تعالى وايانا به وبما جاء به رسول الله
تصديقاً وايماناً وقد اتفق الفراغ من تاليفها جعله الله مالوفا سحر ليلة
الاثنين ثامن شهر ذي قعدة الحرام سنة اربع وخمسين وتسعماة
على يد العبد الذليل الجاني المفتقر الى رحمة ربه العلي زين
الدين بن علي بن احمد العاملي تجاوز الله عنهم و
عن جميع المؤمنين والمؤمنات وعمن
دعا لهم بالمغفرة بالنبي واله
الطاهرين امين رب
العالمين

سنة ١٣٤
قد تمت هذه النسخة الشريفة على يد الاقل عبد الكريم الشريف الشيرازي غفر ذنوبه في شهر شوال المكرم
اللهم اغفر لكاتبه ولبانيه
بمحمد واله

سال ١٣٤٨ خورشيدي
بازرسی شد ...

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد